الخطاب التفسيريّ المعاصر ونقد الأديان الأخرى: دراسة في تفسيري الظلال والأزهر

Modern Qur'anic Exegetical Discourse and the Critique of Other Religions: A Study of the Commentaries of *al-Azhar* and *Ẓilāl*

Wacana Tafsir Semasa dan Kritikan terhadap Agama-Agama Lain: Satu Kajian dalam Tafsir al-Ẓilāl dan al-Azhar

وان صبري وان يوسف* وإبراهيم محمَّد زين**

مستخلص البحث

يسعَى هذا البحث لتحليل الخطاب التفسيري في شأن نقد الأديان الأخرى بدراسة تفسير سورة الفاتحة في تفسيري "الأزهر" لحمكة و"في ظلال القرآن" لسيد قطب، وذلك عن طريق استقصاء المختارات الحديثية، والإشارت اللُّغوية، ثم القضايا الفكرية والدينية التي تناولها المفسرانِ أثناء تفسيرهما سورة الفاتحة. ينبني البحث على مسلمة مفادها أنَّ المختارات الحديثية والإشاراتِ اللُّغوية لها حظّ من الثبات، ومن ثم الإشارة إليها لتأكيد الحجَّة في بيان معاني القرآن الكريم، أمَّا القضايا الفكرية الدينية، فهي تتلون حسب الواقع الفكري الديني الذي يُعالج قضاياه المفسر. ومن خلال تحليلنا للخطاب التفسيري المعاصر في كلا التفسيرين استطعنا بيان كيف أن انتماء الظلال إلى بقعة محددة من العالم الإسلاميّ قد جعلت المفسر يُعبِّر عن قضايا مختلفة تمامًا عن تلك التي عبَّر عنها مفسر معاصر له ينتمي إلى بقعة أخرى من العالم الإسلاميّ. وفي اتباعنا لطريقة تحليل الخطاب استطعنا فهم العمل التفسيري في كلّ

* أستاذ مشارك في الدراسات القرآنية ومقارنة الأديان ونائب مدير جامعة السلطان أزلان شاه الإسلاميّة للشؤون الأكاديمية وشؤون الطلاب، بوكيت تجاندن (Bukit Chandan)، بيرق (Perak)، ماليزيا، البريد الإلكتروني: wansabri@kiperak.edu.my

** أستاذ بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانيّة – الجامعة الإسلاميّة العالمية ماليزيا. البريد الإلكتروني: ibrahimz@yahoo.com

أبعاده، وخاصة البعد الحركي التركيبي.

الكلمات الأساسية: تفسير القرآن، تحليل الخطاب، التفسير والواقع.

Abstract

This article attempts to analyze Qur'anic exegetical discourses concerning critical engagement with other religious traditions by focusing on the interpretation of the opening chapter of the Qur'an (*al-Fātiḥa*) in two commentaries on the Qur'an: HAMKA's *Tafsīr al-Azhar* and Sayyid Qutb's *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*. This analysis is carried out through examining the selected Prophetic sayings, the linguistic intimations and references, and the intellectual and religious issues raised by the two authors in their interpretation of the said chapter. The article is postulated upon the idea that the selected Prophetic sayings as well as linguistic intimations and references play an enduring authoritative role in explicating the meanings of the Qur'an, whereas the intellectual and religious issues differ according to the concrete cultural and religious realities of the respective context of each scholar. By analyzing the exegetic discourse in both commentaries we have been able to show how each one of the two authors, though they were contemporaries, addressed totally different set of issues, due to their geographical locations in the wider map of the Muslim world. Our discourse analysis has enabled us to appreciate the exegetical work in all its dimensions, especially its activist and constructivist aspects.

Key words: Qur'anic exegesis, discourse analysis, interpretation and reality.

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk menganalisis wacana tafsir berkenaan kritikannya terhadap agama-agama lain, dengan fokusnya kepada tafsiran Surah al-Fatihah dalam dua kitab tafsir, iaitu Tafsir *al-Azhar* oleh HAMKA dan *al-Ẓilāl* oleh Sayyid Quṭb. Menerusi kajian ini analisa dibuat terhadap pemilihan hadith nabi, rujukan bahasa dan isu-isu agama dan intelektual yang dibawa dalam tafsiran mereka dalam Surah tersebut. Kajian ini bertolak atas tanggapan bahawa hadith dan rujukan bahasa berperanan dalam menerangkan makna al-Qur'an, manakala ada perbezaan dalam isu agama dan intelektual perbezaan budaya dan realiti semasa dalam konteks kedua-duanya. Dengan menganalisa wacana tafsir ini, kajian ini menunjukkan bagaimana kedua-duanya membawa isu yang berbeza, walaupun mereka hidup dalam waktu yang sama, tetapi berbeza lokasi geografi dalam peta besar dunia Islam. Menerusi wacana ini, kita dapat menghargai karya tafsir dalam semua dimensi terutama aspek aktivis dan pengkritik yang membina.

Kata Kunci: Tafsir al-Qur'an, analisa wacana, tafsiran dan realiti.

تمهيد

يُركِّز هذا البحث على قضية محورية هي كيفية نقد الأديان الأخرى مـــن خـــلال تفسير سورة الفاتحة في تفسيري الظلال والأزهر، وذلك ضمن النظر في العلاقة بين المفسّر والقرآن، وبيان رسول الله ﷺ، والوسط الثقافي الذي يتحرك فيه المفسّر واللّغة العربيّـــة[1]. وهذا النظر يتوخى فهم هذه الحركة الثلاثية التي يقوم بها المفسّر لبناء نسيجه التفـــسيريّ، وهو يتحرك بين هذه المحطات الثلاث؛ لتركيب نصّ يُعبِّر عن فهمه للنص القرآنيّ حـــال تصديه لكتابة النصّ التفسيري. لعلّ في تسمية تلك الحركة بأنها ثلاثية فيـــه كـــثير مـــن التبسيط المفيد في الفهم، وربما كانت في واقع الأمر شيئًا أكثر تعقيداً من مجـــرد حركـــة ثلاثية، فالمفسّر لا شكّ أنه قد قرأ القرآن مرَّاتٍ ومرَّات، وحينما ينهض لكتابة التفـــسير يتفاعل فهمه للنّصِّ القرآنيّ مع ما اختار من مأثورات حديثية ولُغوية؛ لفهم قضايا وسطه الثقافي وإدراجها ضمن بيان القرآن كما ترآى له في لحظة تركيب النصّ التفسيري، ونحن حينما نحاول تحليل ذلك التركيب المعقّد نتوخى تقديم فهم لهذه الظاهرة الثقافيّة الروحية، ويتجلى ما ذهبنا إليه في أمر هذه الظاهرة حينما نبني مداخلات متوازية بين ذات العمـــل الذي قام به مفسّر ما في بقعة معينة من العالم الإسلاميّ مع عمل آخر معاصر له في بقعه أخرى لها همومها الثقافيّة، والروحية الخاصّة بها.

لا يمتري أحد أنَّ العمل التفسيريّ هو في الأساس محاولة لإعادة ترتيب المـــأثور في تفسير كتاب الله عزَّ وجلَّ وفق نسق معاصر له اهتماماته، وأفقه الفكريّ والثقافي. والحال كذلك فإنَّ للمفسّر موقفًا يعبر عن ذلك الأفق الفكريّ والثقافيّ، ومن ثم فـــإنَّ دراســـة التفاسير المعاصرة هي مادّة فكرية وثقافية خصبة تعبر عن هموم المفسّر، وعـــن الأجـــواء

[1] الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسّرون** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ط، 1976م)، ج10، ص58-61. عيسى، شحاته عيسى، **الدراسات اللّغويّة للقرآن الكريم في أوائل القرن الثالث الهجري** (القاهرة: دار قباء، 2001م)، وانظر:
R. Marston Speight, *The Function of Hadith as Commentary in the Qur'an, as seen in the Six Authoritative Collections in approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp 63-81.

الثقافيّة والفكريّة التي يتحرك فيها. وذلك لا يعني بحال من الأحوال نسبية النصّ القـــرآنيّ إزاءِ النسق الفكريّ والثقافيّ، لكنه يدلُّ على ظاهرة إنسانية بالغة التعقيد في فهم النصوص، وفي تطور الدلالات اللّغويّة.

ولما كان المتكلم في القرآن هو الله عزَّ وجلَّ، والمُخَاطَب على مـــرِّ العـــصور هـــو الإنسان اقتضت مشيئة الله أن يكون المُخَاطَب بهذا الكلام أصالة هو الإنسان الذي نـــزل عليه القرآن لأول الأمر، وأُذن له بنصّ القرآن الكريم بيانه للناس في عصره، وعلـــى مـــرِّ العصور التالية فكان المأثور من كلام رسول الله ﷺ يُمثل مفتاحاً أساسياً في فهم القـــرآن الكريم والدلالة على طريق تتزيله في واقع الناس. ولما كانت لغة العرب التي تـــترل بهـــا القرآن وخُوطب بها الناس في زمان رسول الله ﷺ لها دلالات معلومة في الأداء والفهـــم، وعلى أساسها عبّر القرآن الكريم عن تلك المعاني التي أراد الله بيانها لخَلقه بنسق بياني يفسر بعضه بعضاً، وبعضها أوكد بيانٍ من بعضه فيُحمل في الفهم ما هو أقلّ تأكيداً على ما هو أوكد في الفهم حسب ما استقرَّ من طرائق الفهم عند أصحاب اللّسان العربي الذين نزل القرآن بلغتهم؛ وعليه يكون أصحاب اللّسان حَكماً على من جَهِل ذلك اللّسان، ويكون أولئك في فهمهم للقرآن تبعاً لأهل اللّسان في طرائقهم في الفهم والأداء[1].

يحقُّ لنا أن نسأل عن الدوافع التي تجعل المفسّر يركّز على قضايا بعينها حال تـــصديه لبيان معاني القرآن. ربما كانت الإجابة لأول الأمر تتعلق بشخصية المفسّر، وهموم الوسط الثقافيّ والفكريّ الذي يتوجّه إليه بالخطاب؛ لكن إذا أمعنا النظر في المـــأثورات الحديثيّـــة واللّغويّة، والترجيحات التي يعتمدها في نصِّه التفسيريّ ربما ترفدنا بمفاتيح لفهـــم الرؤيـــة الفكريّة التي ينطلق منها المفسّر، ولو أردنا الاستقصاء اللُّغويّ لنسيج الكتابة التفـــسيرية، والأبعاد المعرفية التي تنطوي عليها لأجلنا النظر في الكيفيات التي تجعل المفسّر يختار مـــن جملة المأثورات الحديثيّة أحاديث بعينها ومن جملة المعاني اللّغويّة ترجيحـــات محـــددة، ثم

[1] الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة** (القاهرة: دار التراث، 1979م)، ص21.

يتخذ آيات القرآن لبيان المفاهيم الدينيّة الإسلاميّة في مواجهة الاعتقادات الدينيّة المخالفة لها. بهذه الكيفية وبكثير من التبسيط غير المخلّ يتفاعل المفسّر مع النصّ القرآنيّ من جهة وينفعل بالوسط الثقافي والفكريّ من حوله.

إذاً فالحركة الفكريّة التي يتخذها المفسّر إزاء النصّ القرآنيّ ذات أبعاد ثلاثة أولاً النصّ القرآنيّ وهو الأساس، ثم المأثورات الحديثيّة واللّغويّة، وهي تتسم بمرونة واختيارات متعددة، ثم المفاهيم الدينيّة السائدة في الوسط الثقافي والفكريّ الذي يتحرك فيه المفسّر، ويتوخى نقدها وتحويلها باتجاه القيم الإسلاميّة. وخلاصة هذه الحركة الثلاثية الأبعاد هو النسيج التفسيريّ الذي ينتجه المفسّر، وإذا أردنا تطبيق ذلك الإطار على تفسيري ظلال القرآن والأزهر، ستتضح لنا معالم التنوع في اختيارات سيّد قطب للمأثورات الحديثيّة واللّغويّة ثم المفاهيم الدينيّة التي توجه إليها بالنقد؛ لتحويلها في إتجاه قيم الإسلام التوحيدية مقارنةً بما فعله حمكا[1] في تفسيره، ومعالم التنوع تلك هي التي تجعل من تفسير الظلال تفسيراً ينتمي إلى بقعة محددة من العالم الإسلاميّ، وتفسير الأزهر ينتمي إلى مكان آخر. لكن رغم هذا التنوع لا تخطئ العين تلك القواسم المشتركة التي تجعل من النسيج التفسيريّ لكلٍّ من سيّد قطب وحمكا ينتميان إلى فترة زمنية محددة.

إذا صحّ لنا أن نبني القول في شأن العمل التفسيريّ – على وجه الإجمال– على ما بيناه آنفاً، فإننا سنقوم بتطبيق ذلك على عملين تفسيرين لكتاب الله عزَّ وجلَّ كُتبا في موضعين مختلفين من العالم الإسلاميّ، وبلغتين مختلفتين، وربما كان الجامع المشترك بينهما هو أمر المعاصرة فكلاهما قد كُتِبَ في النصف الثاني من القرن العشرين. وعليه فإنَّ دراسة ظلال القرآن، وتفسير الأزهر ستبين لنا صحَّة زعمنا السابق في الصلة بين النسق الثقافي والفكريّ وتفسير القرآن الكريم. وسيكون موضع الدراسة منحصراً في سورة الفاتحة

[1] درج أهل إندونيسيا على اختصار أسمائهم، فاسمه الكامل هو الحاج عبد الملك كريم أمر الله (Haji Abdul Malik Karim Amrullah)، وسوف يُشار إليه فيما بعد، بحمكا على طريقتهم في الاختصار.

لأسباب يطول شرحها، ولكن أقل ما يمكن أن يُقال فيها أنَّ الجزء الذي تُرجم من تفسير الأزهر إلى العربيَّة يحتوي على سورة الفاتحة والبقرة. وأحسب أن دراسة ذلك من تفسير القرآن تكفي للتدليل على ما ذهبنا إليه.

أولاً: موقف الأديان الأخرى في تفسير الظلال[1]

لأمر ما أراد سيّد قطب في كتابته لتفسير سورة الفاتحة ألا يتوسع كثيراً، وأن يقتصر على مباحث بعينها رغم إدراكه لأهمية هذه السورة في إرساء قواعد الكليات الإسلاميّة في التصوّر والتوجه والمشاعر. فهو لم يكتب لها مقدِّمة طويلة مثلما فعل في سور أخرى، وإنما اكتفى في فقرة واحدة؛ ليبيِّن لنا أن هذه السورة ذات الآيات السبع التي يقرأها المسلم سبع عشرة مرّةً في اليوم والليلة لأداء ما فرض عليه من الصلوات[2]، وإلى أكثر من ذلك إذا أراد أن يتقرب إلى الله بالنوافل، وقد ركّز سيّد قطب على ما جاء في الصحيحين[3] ببطلان كلّ صلاة لا تذكر فيها فاتحة الكتاب[4].

رأى سيّد قطب أن يركّز على هذا المغزى حال التعرض لتفسير سورة الفاتحة فهي تمثل ذلك الجزء من القرآن الذي لا مناصَ للمسلم للإعراض عنه، أو تركه جانباً، فهذه السورة قُصد لها أن تتخذ هذه المساحة المهمّة في حياة المسلم لما فيها من كليات التصوّر والتوجه والمشاعر – حسب رأي سيّد قطب - وعلى هذا السبيل نظر سيّد قطب إلى هذه السورة ومن ثم كان عمدة قوله في شأن الأديان الأخرى متلوناً بهذا المغزى الأساس

[1] لقد نُشر كتاب في ظلال القرآن في الخمسينيات من القرن الماضي، ثم أعاد سيّد قطب (1906-1966م) كتابته في الستينيات بصورة جديدة اعتنى فيها بربطه بقضايا الحركة الإسلاميّة (حركة الإخوان المسلمين في مصر)، ولم يكمل عمله، وظهر في طبعته الثانية المعتمدة فيما عرفت بطبعة دار الشروق.

[2] قطب، سيد، **في ظلال القرآن** (القاهرة: دار الشروق، ط17، 1985م)، ج1، ص21.

[3] أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلّها، ومسلم في كتاب، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص21.

للسورة؛ فلئن كان المسلم وهو يتحرك في فضاء هذه السورة ومعيتها المتصلة، فإنها تزوده بتلك الأصول والكليات التي تجعل موقفه إزاء الديانات الأخرى واضح المعالم، وعلى ذلك فإنه يرى في هذه السورة صورة ضمنية تحتوي نقداً لكلّ الديانات المخالفة لرؤية الإسلام الكليّة في شأن التصوّر والتوجه والمشاعر.

لقد انتهج سيّد قطب في النظر إلى الديانات الأخرى والإشارة إليها في ثنايا تفسير سورة الفاتحة طريقتين: أولاهما: تحتوي على كثير من العموم؛ أجمل فيها القول بأنَّ الركام والتيه الذي واجهه القرآن حال نزوله اقتضى التكرار والتأكيد على معاني التصوّرات الكليّة في شأن الألوهية والربوبية، وعلاقة الإنسان بخالقه. وثانيتهما: وفيها إشارات مباشرة إلى أرسطو بوصفه ممثلاً للعقلانية الدينيّة، والأساطير اليونانية والعهد القديم من الكتاب المقدس لدى اليهود والنصارى، والأصول الرومانية للحضارة الغربية.

فما أشار إليه على وجه الإجمال في شأن الفلسفات، والأساطير، والأديان خصَّه بالذكر والتفصيل في الإشارة إلى أرسطو والأساطير اليونانية، والعهد القديم، والأصول الرومانية للحضارة الغربية، ولعلَّ في ذلك مؤشرًا واضحًا لطبيعة الخصم الفكريّ الذي استحضره سيّد قطب في ذهنه حال كتابة تفسير الفاتحة في شأن النظر في الأديان والفلسفات، والأساطير المفارقة للإسلام.

قبل الدخول في تحليل النصّ الذي كتبه سيّد قطب في تفسير سورة الفاتحة بالتركيز على موضع الأديان والعقائد المفارقة للإسلام فيه، يحقّ لنا التعليق على طريقة كتابة ذلك النصّ لما فيها من بيان لكيفية نقد الأديان، والعقائد المفارقة للإسلام من خلال بيان تصورات الإسلام الكليّة في شأن الله عزَّ وجلَّ، والكون، والإنسان. افتتح سيّد قطب تحليله ببيان محورية هذه السورة في حياة المسلم وأولويتها وحضورها الدائم في شعيرة الصلاة لما تحتويه من "كليات العقيدة الإسلاميّة، وكليات التصوّر الإسلاميّ، وكليات المشاعر والتوجهات.[1]

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص21.

بعد ذلك يُفصِّل لنا مواقع هذه الكليات في ثنايا تفسيره لآيات سورة الفاتحة، ويُركِّز على معني التوحيد وصفات الله تعالى، وينتقل بين حديّ الإيجاز في بعض المعاني والاستفاضة في الأخرى مولياً معنى الربوبية وعقيدة الإيمان باليوم الآخر والعبادة لله والاستعانة به عناية أكبر من غيرها من المعاني، ثم يوجهنا إلى حقيقة أن هذه السورة تنطوي على جزءين أولهما: يتعلق بتقرير الكليات الأساسية في التصوّر الإسلاميّ وثانيهما: يحتوي على تطبيق عملي مختصّ "بالتوجه إلى الله تعالى بالدعاء على صورة كلية تناسب جوّ السورة وطبيعتها."[1] إذاً ذلك هو النسق العام للنصّ الذي تناول فيه نقد الأديان والعقائد المفارقة للإسلام من خلال عنايته ببيان معني الربوبية، وعقيدة الإيمان باليوم الآخر، والعبادة لله تعالى والاستعانة به، وقد أتاح له هذا النسق أن يتكلم على نقد الأديان والعقائد، والأساطير والفلسفات التي هي جزء من محيطه الثقافي ونسيج مهمّ من التدافع الفكريّ، والديني، والعقديّ لحضارات حوض البحر الأبيض المتوسط.

ورجع بنا القول للنظر في كيفية معالجة سيّد قطب للأديان، والعقائد المفارقة للإسلام وأول ما ينبهنا إليه حال تفسيره لرب العالمين يقول: "والربوبية المطلقة هي مفرق الطريق بين وضوح التوحيد الكامل الشامل، والغبش الذي ينشأ من عدم وضوح هذه الحقيقة."[2] ويستطرد في شرح هذه الجملة قائلاً: "وكثيراً ما كان الناس يجمعون بين الاعتراف بالله بوصفه الموجد الواحد للكون، والاعتقاد بتعدد الأرباب الذين يتحكمون في الحياة."[3] ويسوق الأدلّة من القرآن الكريم؛ لبيان هذا المعنى وكيف أنَّ المشركين وأهل الكتاب قد وقعوا في هذا الانحراف، ومن ثم خرجوا عن حقيقة الاعتقاد في الربوبية المطلقة

---

[1] قطب، **في ظلال القرآن**، ج1، ص26. لقد ذهب صاحب المنار إلى الإشارة إلى هذا المعنى الكلي بشأن تفسير سورة الفاتحة، لكن من ينظر في طريقة سيّد قطب يجد فارقاً كبيراً في فهم هذا المعنى الكلي للسورة، انظر: قطب، **في ظلال القرآن**، ج1، ص35-38.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص22.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص22.

التي جاء القرآن لتأكيدها في هذه الآية ليقول لنا: "فإطلاق الربوبية في هـــذه الـــسورة، وشمول معنى الربوبية للعالمين جميعاً، هي مفرق الطريق بـــين النظـــام والفوضـــى في العقيدة.[1]" ومن خلال بيان هذا المعنى للربوبية يلتفت مشيراً إلى ميتافيزيقا أرســـطو، وكيف أنّها قد أخلّت بهذا المعنى القويم لإثبات علم الله بالكليـــات دون الجزئيـــات، وعلى سبيل التهكم يقول سيد قطب: "لا كما كان أرقى تصور فلسفي لأرسطو مثلاً يقول بأنَّ الله أوجد هذا الكون ثم لم يعد يهتم به؛ لأن الله أرقى من أن يفكر فيما هو دونه! فهو لا يفكر إلا في ذاته".[2]

لقد انتقل سيّد قطب لتفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ لكنه بيّن أن معـــنى الآيـــة ملازماً لمعنى الربوبية الشاملة، وبيّن كيفية ارتباطه بصفتي الرحمن الرحيم "هذه الصفة التي تستغرق كلّ معاني الرحمة وحالاتها ومجالاتها تتكرر هنا في صلب السورة في آية مستقلة؛ لتؤكد السِّمة البارزة في تلك الربوبية الشاملة، ولتثبت قوائم الصلة الدائمة بـــين الـــرّب ومربوبيه".[3] لعلّ سيّد قطب قد رأى أنَّ تفسير هذه الآية مرتبط بسياقها من حيث النظم القرآنيّ، والكلمة المحورية في الآيتين هي المتعلقة بمعنى الربوبية الشاملة، ومـــن ثم ينتقـــل لإشارته الثانية والثالثة المباشرة في شأن الأديان والأساطير منتقداً إياها في مجانبتـــها لمعـــنى الربوبية الشاملة القائمة على صفتي الرحمن والرحيم قائلاً: "إن الرب الإله في الإســـلام لا يطارد عباده مطاردة الخصوم والأعداء كآلهة الأوليمب في نزواتها وثوراتها كما تصورها أساطير الإغريق.[4]" هذه الإشارة قُصد بها بيان المقابلة بين تصور الربوبيـــة الـــشاملة في القرآن مع ما ورد في الأساطير الإغريقيّة من انحراف عن ذلك التصوّر القرآنيّ، حيث إن آلهة الإغريق القاطنة في جبال الإلب تدخل في صراع مباشر مع البشر يتـــسم بـــالعنف

[1] المصدر نفسه، ج1، ص23.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص23.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص24.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص24.

والهمجية، ثم ينتقل إلى خيال ديني آخر تُشتم فيه نزعة مماثلة لما جاء في الأساطير الإغريقيّة لكنه في هذه المرة هو منسوب إلى التوراة ليقول سيّد قطب صراحة: "ولا يدبر لهم المكائد الانتقامية كما تزعم الأساطير المزوّرة في "العهد القديم" كالذي جاء في أسطورة برج بابل في الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين.[1]"

في هاتين الإشارتين انتقل سيّد قطب من عموم الحديث عن ركام وتيـــه الجاهليـــة السابقة للإسلام ممثلة في الأديان والعقائد والفلسفات والأساطير والأوهام إلى تخـــصيص الإشارة إلى الأساطير الإغريقيّة التي تطارد فيها الآلهة البشر، ثم ذهب إلى تخصيص مباشر في الإشارة إلى قصّة برج بابل في التوراة ووصفها بأنها أسطورة مُزوَّرة انتهجت سمت الأساطير الإغريقيّة في بيان الصلة بين الله تعالى ومخلوقاته، وتعارضت مع معنى الربوبية الشاملة القائمة على صفتي الرحمن والرحيم، ويبدو أنَّ سيّد قطب قد أراد أن يحتجَّ لهذه الإشارة من العهد القديم على وجه الدقّة فجاء بالنصّ في الهامش؛ ليؤكد ما ذهب إليه في هذا الصدد ولعلّه ليس من قبيل الصدفة أن تكون أول حاشية في تفسيره –بعد المقدّمة– يشير فيها إلى العهد القديم. إذاً أراد سيّد قطب من هاتين الإشارتين سلب القدسية عن العهد القديم، وإثبـــات دخول الأساطير فيه وأنه قد اختلط فيه الحقّ بالباطل وضاعت في ثنايا الأساطير التي وجدت طريقها إليه تصورات اعتقادية كلية مثل الربوبية الشاملة المبنية على صفتي الرحمن والرحيم.

ويرى سيّد قطب أنَّ التصوّر الإسلاميّ للطبيعة على طرفي نقيض مع مقولة "قهـــر الطبيعة".[2] التي تولى كبر ترويجها – بوصفها تصوّرًا كليًّا – منظرو الحضارة الغربية؛ ولمـــا

[1] "وكانت الأرض كلّها لغة واحدة وكلامًا واحدًا. وأنّهم لما رحلوا من المشرق وجدوا بقعة في أرض شنعار فأقاموا هناك. وقال بعضهم لبعض تعالوا نصنع لبنًا وننضجه طبخًا، فكان لهم اللبن بدل الحجارة، والحمر كان لهم بدل الطين. وقالوا تعالوا نبن لنا مدينة وبرجًا رأسه إلى السماء، ونقم لنا اسمًا كي لا نبدد على وجه الأرض كلها. فنزل الرب؛ لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما. وقال الرب هو ذا هم شعب واحد، ولجميعهم لغة واحدة وهذا ما أخذوا يفعلونه. والآن لا يكفون عما هموا به حتى يصنعوه. هلم نهبط ونُبلبل هناك لغتهم حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض. فبددهم الرب من هناك على وجه الأرض كلّها، وكفوا عن بناء المدينة. ولذلك سُميت بابل؛ لأن الرب هناك بلبل لغة الأرض كلها. ومن هناك شتتهم الرب على كل وجهها." المصدر نفسه، ج1، ص24.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص25.

كانت هذه الإشارة لها وضع مركزي فيما نحن بصدده نرى أن نقوم بنقلها بتفصيل "ولقد درج الغربيون – ورثة الجاهلية الرومانية – على التعبير عن استخدامهم قوة الطبيعة بقولهم "قهر الطبيعة".. ولهذا التعبير دلالته الظاهرة على نظرة الجاهلية المقطوعة الصلة بالله تعالى، وبروح الكون المستجيب لله عزَّ وجلَّ".[1] الناظر الحصيف يرى أنَّ الإشارات السابقة حول الأديان، والأساطير، والفلسفات كلّها تجتمع مع هذه الإشارة بالكيفية التي صيغت بها حول المخيال الديني الذي تشكل في الحضارة الغربية مما جاء من الإغريق من فلسفة وأساطير، وما جاء من الرومان من نظم، وأساطير، وما جاء من التراث اليهودي – المسيحي من عقائد وأساطير؛ لتصب كلّها في موقف الحضارة الغربية التي ورثت كلّ ذلك، وسعت لفرض رؤيتها الحضارية على بقية العالم، وهي رؤية في مجملها في تضاد بيِّن مع الكليات العقائدية، والتصوّرات التي جاءت بها هذه السورة.

يسعنا القول بأن سيّد قطب في طريقته لنقد الأديان، والفلسفات، والأساطير، والعقائد المفارقة للإسلام قد اتبع استراتيجية في الكتابة في غاية التعقيد، فهو قد توجه بخطابه لأول الأمر؛ لبيان كيفية معالجة القرآن لكليات العقيدة، والتصوّر، والمشاعر في هذه السورة، ولكنه استدرك أن بيان القرآن الأول حال نزوله قد واجه واقعاً من التصوّرات، والعقائد، والفلسفات، والأساطير مخالفة لقواعد تصوراته بل إن بعضها كان قد احتوى على قصص موازية للقصص القرآنيّ اختلط فيها الحقّ بالباطل، وبما أنَّ القرآن الكريم يخاطب الإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن السياق التاريخي الذي هو فيه، فإنَّ قيم التصوّرات القرآنيّة مركوزة في الفطرة البشرية، وتجد لها رصيداً في تلك الفطرة مما يحدث تناغماً بين تلك التصوّرات والفطرة الإنسانيّة رغماً عن الذي يعتري تلك الفطرة البشرية من غبش، وضلال بسبب السياق التاريخي الذي تتحرك فيه.

و لم يترك سيّد قطب كذلك ذلك السياق التاريخي، بل عمل على فهم أبعاد تحولاته،

[1] المصدر نفسه، ج1، ص25.

ومكوناته الأساسية، ومن ثم كان جلّ نقده موجّه إلى الحضارة الغربية في المفردات التي تكونت منها وفي النسق التصوّري الذي أنشأته، وعليه فإنَّ طريقة سيّد قطب في بيان النسق التصوّري القرآنيّ في سورة الفاتحة تستحضر خصماً فكرياً ماثلاً هو الحضارة الغربية بوصفها شكلاً معاصرًا للجاهلية التي هي نقيض الإسلام، ورغم تغيِّر البعد التاريخي بين الإسلام حال نزوله والجاهلية المعاصرة فإنَّ سيّد قطب يرى أنَّ المنطق التصوّري الذي حكم الجاهلية الأولى هو ذات المنطق الذي يتحكم في الجاهلية المعاصرة، وأن الفطرة البشرية هي هي لم تتغير، وأن منطق التصوّرات الكليّة القرآنيّة يجد له رصيداً في تلك الفطرة، ربما يختلف بعضهم مع سيّد قطب فيما ذهب إليه من تحليل لظاهرة الحضارة الغربية، لكن الذي رمى إليه هو بيان تلك الكليات العقدية التي انبنت عليها الحضارة الغربية ونقول إن الإشارة التاريخية، أو الدينيّة، أو الفلسفية، والأساطير التي نبّه إليها سيّد قطب إنما هي إشارات مقتضبة لم تُذكر لذاتها وإنما لتوجيه الأنظار إلى المواقف الكليّة لذلك الخصم الفكريّ الذي يستحضره سيد قطب، ويود لو أنَّ القارئ فهم هذه الإشارات في ذلك السياق.

وعليه يصح القول إن سيّد قطب يتخذ من هذه الكليات، والتصوّرات، والتوجهات القرآنيّة في سورة الفاتحة مبادئ لنقد الحضارة الغربية متمثلة في موقفها الكلي إزاء الله تعالى، والكون، والإنسان، وكذلك في المفردات الجزئية التي تركّبت منها الحضارة الغربية ممثلة في الفلسفة اليونانية، والأساطير الإغريقيّة، والرومانية، والتراث الديني اليهودي – المسيحي. ولا شك أن سيّد قطب قد خَبِر الحضارة الغربية في مستوى تصوراتها العقدية، ومخيالها الديني والأسطوري في الأدب، والفنّ، والسياسة، ويشهد على ذلك الكم الهائل من المقالات الصحفية، والمراجعات النقدية التي كتبها[1]، ولا يخفى على المتابع الحصيف

[1] انظر التحقيق العلمي الذي قام به محمد حسين عبد الباقي، سيّد قطب حياته وأدبه، المنصورة: دار الوفاء، 1986م، وكذلك الأعمال العلميّة الرائدة لـــ د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، **سيد قطب: الأديب الناقد**

لتلك الفترة من حياة سيّد قطب الفكريّة الضجة التي أحدثها كتاب مستقبل الثقافة لطـــه حسين[1]، والذي يحتوي على منطق للتصورات مناقضه لذلك المنطق الذي ســـعى ســـيّد قطب لتأسيسه من خلال تفسير سورة الفاتحة، وبيان التصوّرات الكليّة التي انبنت عليها، ويصحّ لنا الزعم بأن ما احتوته سورة الفاتحة من تصورات عقدية بالكيفية التي فهمها سيّد قطب تعكس موقفاً كلياً من ذلك الصراع، والتدافع الفكريّ الذي توخى طه حسين بيانه في كتابه، ولما كان سيّد قطب قد أبدى موقفاً واضحاً في شأن تـــصورات حـــضارات حوض البحر الأبيض المتوسط التي تركّبت منها الحضارة الغربية وفق منطـــق الجاهليـــة المعاصرة المفارق لقيم التدين القويم، فإنَّ المفارقة تبدو واضحة بين ما جاء في سورة الفاتحة من تصورات، وقيم، ومشاعر، وما استقر في وعي الحضارة الغربية وخيالها.

فإن زعم الزاعم أننا لم نوفق في زج كتاب مستقبل الثقافة في هذا الـــصدد، فـــإنَّ الناظر في الحجج التي أوردها طه حسين في كتابه يرى كيف أن سيّد قطب قد تولى الردّ عليها، وهو يؤسس لقيم التوحيد من خلال تفسيره لسورة الفاتحة، وملاك الأمر ليس في التفاصيل، ولكن في الرؤية الكليّة والتصوّرات الأساسية. وإذا أخذنا في الاعتبار أنَّ الخصم الفكريّ لتلك القيم هو الحضارة الغربية، وأنَّ سيّد قطب قد كان جزءاً من ذلك الصراع الفكريّ حال صدور كتاب مستقبل الثقافة، فإنَّ الصورة التي أردنا بيانها تكون أقرب إلى الصواب، وأنَّ الاستنتاج الذي ذهبنا إليه له ما يسوغه باعتبار أنَّ الحجَّـــة الأساســـية في كتاب مستقبل الثقافة تقوم على افتراض جوهري هو أن مصر جزء من حضارة البحـــر الأبيض المتوسط، أو الحضارة الغربية[2]، ومن ثم فإنَّ المستقبل الحقيقي يكمن في قبول تلك

والداعية المجاهد والمفكر المفسّر (دمشق: دار القلم، 2000م)، وكذلك **نظرية التصوير الفني عند سيّد قطب** (عمان: دار الفرقان، 1983م).

[1] حسين، طه، **المجموعة الكاملة – مستقبل الثقافة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، 1982م)، ج1، ص35-54.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص16.

الحضارة بكليتها والاندماج فيها، بينما ما تؤسسه سورة الفاتحة – حسب فهم سيّد قطب – هو جملة من القيم والتصوّرات التي لا يمكن الجمع بينها وبين الحضارة الغربيـــة. فـــإنَّ كانت سورة الفاتحة بتلك الأهمية في حياة المسلم، فإنها ستقف عقبة كأداء تمنع انـــدماج ذلك المسلم في سلك التصوّرات التي جاءت بها الحضارة الغربية.

ولقد رجع بنا القول إلى أن طريقتنا في تحليل نص سيّد قطـــب التفـــسيريّ تُعـــنى بموضوع الإشارات الواردة فيه عن الأديان الأخرى وفق نظر يعتمد على الحركة الثلاثيـــة للمفسّر بين القرآن الكريم، والمادة الحديثيّة، واللّغة العربيّة. ثم أخـــيراً القـــضايا الثقافيّـــة والفكريّة التي تحرك من خلالها المفسّر؛ لصياغة نسيج عمله التفسيري، ولذلك نقول: لقد نبَّه سيّد قطب في تفسير سورة الفاتحة على موقف منهجي له حال النظر في شأن إختلاف العلماء حول صفتي الرحمن والرحيم و"آيتهما تدل على مدى أوسع من الرحمة"[1]؛ ليقول صراحة: "فهذا الاختلاف ليس مما يعنينا تقصيه في هذه الظلال"، ويبدو للناظر المتأمل في طريقة سيّد قطب القائمة على أساس قاعدة الظلال أنها تعتمد على الترسل والاستطراد في بعض القضايا في إطار من التكرار الخطابي الموحي الذي يعتمد كذلك علـــى الخـــواطر والانفعالات الشخصية، ولذلك فإنَّ نفس السرد الشخصي تعلو نبرته في بعض المواضع، وكأن سيّد قطب ينقل للقارئ تجربته الشخصية في التفاعل مع القرآن الكـــريم. والحـــال كذلك فالحركة الثلاثية التي أشرنا إليها يُضاف إليها ذلك البعد الشخصي الذي اقتـــضته طريقة سيّد قطب في النظر إلى كتاب الله تعالى من موقع "الظلال" قد يسرت له انجـــاز نصّ تفسيريّ غاية في التعقيد والتركيب.

إن جملة الإشارات القرآنيّة في تفسير سورة الفاتحة قد بلغت عشر إشارات جُلـــها متعلق بقضايا التوحيد، فلئن احتوت سورة الفاتحة على سبع آيات فالإشارات المتفرقة في تفسيرها قد زادت على عدد آياتها بما يقارب الضعف، وقد نبهنا سيّد قطب إلى أنَّ القضايا

[1] المصدر نفسه، ج1، ص22.

الكليّة التي أتت السورة؛ لترسيخها في الضمير الإنساني وإزالة ركام الجاهلية عنه هي قضايا شغلت حيزاً وافراً من بيان القرآن الكريم "هذا التيه من العقائد والتصوّرات، والأساطير، والفلسفات، والأوهام، والأفكار التي جاء الإسلام فوجدها ترين على الضمير البشري، والتي أشرنا إلى طرف منها فيما تقدم صغير.[1]" ثم يؤكِّد سيّد قطب تلك المساحة الواسعة التي احتلّتها هذه القضايا من بيان القرآن الكريم "وسيجيء خلال استعراض سور القرآن الكثير منها مما عالجه القرآن علاجاً وافياً شاملاً كاملاً[2]" ولا بد من القول بأن العدد الأكبر من الإشارات قد ذُكر في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ من هذه الإشارات اثنتان منهما في تفسير معنى "رب العالمين" بالإضافة إلى التنبيه على أن هذا المعنى الكلي سوف يتكرر في استعراض آيات القرآن الكريم في باقي السور، وطالما أن هذه السورة تؤكد على المعاني الكليّة، وأنَّ بيانها كذلك قد اتخذ هذا المنحى، وأنَّ قضية توحيد الربوبية، والصفات مما وقع فيه الانحراف، وأنَّ منطق الجاهلية قد ذهل عن هذه المعاني الكليّة، فلذلك رأى سيّد قطب في طريقته في الظلال أن يُعني ببيان هذا الجانب، ويوليه مساحة أكبر وتتضح فيه طريقته في الظلال التي أشرنا إليها من قبل بصورة لا مرية فيها.

وهي كذلك تُبيّن أن طريقته في الإشارة إلى الأديان الأخرى لم تخرج عن سمت طريقته في الظلال، والتي لا تُعني بالحجاج العقدي الكلامي، وإنما تُركِّز على مخاطبة الفطرة الإنسانيّة بما وقر فيها من منطق وجداني لا يُسقط التاريخ، ولا العقلانية المسددة، ولذلك تجد سيّد قطب يختم تفسيره في بيان معنى "رب العالمين" قائلاً: "عندئذ تبدو العقيدة الإسلاميّة رحمة. رحمة حقيقية للقلب والعقل رحمة بما فيها من جمال، وبساطة، وتناسق، وقرب وأنس، وتجاوب مع الفطرة عميق[3]". إن مفردات مثل الرحمة، والعقل، والقلب، والجمال، والبساطة، والتناسق، والقرب، والأنس هي مفردات ذلك المنطق الوجداني الذي

[1] المصدر نفسه، ج1، ص23.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص24.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص24.

يتجاوب مع الفطرة، ويعكس معنى التدين الحقّ، وهذا المنطق الوجدانيّ هو الذي استصحبه سيّد قطب في إشارته للأديان الأخرى من خلال تفسيره لسورة الفاتحة.

أما إذا انتقلنا إلى الإشارات الحديثيّة فهي أقلّ من الإشارات القرآنيّة فهي عبارة عن أربع إشارات أي أنها لم تبلغ نصف الإشارات القرآنيّة من ناحية العدد، لكنها كذلك مثل الإشارات القرآنيّة قد ركّزت على معاني التوحيد إلا إشارة واحدة عُنيت بمجال الأحكام. ولأمر ما كما أشرنا سابقاً لم يورد حديث أحمد بن حنبل في شأن تفسير معنى المغضوب عليهم، والضالين، وحينما تعرض للخلاف حول هل البسملة آية من آيات السورة أم لا؟ فعلى طريقته في الظلال لم يحقق في هذا الشأن، وإنما اكتفى بالقول: "ومع الخلاف حول البسملة: أهي آية من كلّ سورة أم هي آية من القرآن يفتتح بها عند قراءة كلّ سورة، فإنَّ الأرجح أنها آية من سورة الفاتحة، وربما تحتسب آياتها سبعًا[1]" ثم يعقب على ذلك الرأي قائلاً: "وهناك قول بأن المقصود بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾، هو سورة الفاتحة بوصفها سبع آيات من "المثاني"؛ لأنها يثنى بها، وتكرر في الصلاة[2]"

فهذه الطريقة في الاحتجاج تبيّن طريقته في الظلال، إذ لا يجنح فيها إلى التفصيل في إيراد الأقوال، ومن ثم نقدها والترجيح بينها، وإنما يخلص إلى الغرض الذي ابتغاه بإيراد المعنى الذي يستقيم مع البيان الكلي الذي هو ممثل لشخصية السورة بوصفها كائنًا حيًّا له سمت يناسبه. وبالتالي فإنَّ تقرير معنى ما أو الاحتجاج له يتبع ذلك الطريق الذي يعبر عن المنطق الوجداني الذي تكون اللّغة فيه، وطريقتها الخطابية في التأثير جزءًا أصيلاً في الأداء والتعبير عن طريقة الظلال. وهذا يقودنا إلى الإشارات اللّغويّة في إطار تلك الحركة الثلاثية، ويسعنا القول بأن سيّد قطب قد طوّر في هذا الصدد قاموساً لغويًّا تفسيريًّا خاصًّا

[1] المصدر نفسه، ج1، ص21.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص24.

به، وذلك القاموس الذي اقتضاه المنطق الوجداني، وهو كذلك ناتج من تجربته الشخصية، وعصارة تأملاته اللّغويّة والجماليّة في فهم اللّغة العربيَّة، وطرائقها في التعبير، وفهم بيان القرآن الكريم على وجه الخصوص بسبيل قاعدة التصوير الفني.

فالمنطق الوجداني الذي أشرنا إليه هو في قابلة "منطق الجاهلية[1]"، ولتنحية منطق الجاهلية لا بدَّ من صياغة حجج كلية تتجاوب مع الفطرة البشرية، ويكون عمادها اللّغة. إذاً الإشارات اللّغويّة عند سيّد قطب في تفسير سورة الفاتحة قد اتخذت لها مستوى أوليًا يُعني ببيان المفردات من ناحية لغوية، كما جاء في ثنايا تفسيره لقوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ قائلاً: "والملك أقصى درجات الاستيلاء والسيطرة. ويوم الدين هو يوم الجزاء في الآخرة[2]"، ثم قوله كذلك وبصورة مباشرة في تفسير "رب العالمين" مشيراً إلى المعنى اللُّغويّ "والرب هو المالك المتصرف، ويطلق في اللّغة على السيد، وعلى المتصرف للإصلاح والتربية[3]"، والإشارة الأخيرة هي الوحيدة التي يُشير فيها مباشرة إلى اللّغة لبيان المعنى، لكن ثمة مستوى آخر يُعني بالبناء اللُّغويّ في مستوى المنطق الوجدانيّ، وفيه استطاع سيّد قطب أن يستخدم براعته في البيان والتعبير عن المعاني التي ارتضاها بصورة بلاغية فريدة هي التي جعلت من تفسير الظلال علامة مضيئة، ومميزة له من جملة التفاسير التي كُتبت في القرن العشرين.

لكن المثير للانتباه هو أن ذلك المنطق الوجداني قد وظَّفه سيّد قطب في كليته لمواجهة "منطق الجاهلية"، ولما كان يعنينا في هذا الصدد إشارته للأديان الأخرى، فإنَّ سيّد قطب قد نظر في شأن الإشارة إليها إلى ذلك المعنى الكلي الذي مثلته الحضارة الغربية المعاصرة "المنطق الجاهلية"، وذلك بتفكيكها إلى مفرداتها التاريخية الأصلية المتكونة من الفلسفة اليونانية، والأساطير الإغريقيّة، والروح الرومانية، والتراث اليهودي المسيحي

[1] المصدر نفسه، ج1، ص24.
[2] المصدر نفسه، ج1، ص22.
[3] المصدر نفسه، ج1، ص22.

الذي لم يستقم مع مقتضيات الفطرة، وعلى هذا الأساس، فإنَّ الطريقة التي صاغ بها نصه التفسيريّ من ناحية لغوية قد اعتمدت على هذين المستويين في الأداء والتعبير.

وإذا صرفنا الانتباه إلى الهموم الفكريّة، والثقافيّة التي تحرك في أجوائها سيّد قطب نجد إشارتين مباشرتين إحداهما تتعلق باتجاهه التحريضي العملي الذي يمثل عمدة التغيير النفسي، والفكريّ الذي وقع لسيد قطب، فهذا الانتقال من قاعدة التصوير الفني في القرآن إلى الحياة في ظلال القرآن بغرض فكري يربط بين الفهم والحياة؛ أي الفهم والتطبيق يقتضي ذلك البيان التحريضي، أما الإشارة الثانية فتتعلق بالحضارة الغربية. ولننظر – على سبيل التفصيل – في هاتين الإشارتين ونربط بينهما وبين موضوع بحثنا الأساس، فنقول: في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ذهب سيّد قطب للقول بأن هذه الآية تعلن ميلاد تحرر الكائن البشري من كلّ أنواع العبودية الزائفة، وتلزمه مقام العبودية الحقّة لله الواحد الأحد، ومقتضى هذه الآية كذلك أنها تبين معالم موقف كلي إزاء القوى الإنسانيّة، والقوى الطبيعية.

من كلّ ذلك نخلص إلى أنَّ الحركة الثلاثية التي أشرنا إليها قد انتجت نصًّا تفسيريًّا في ظلال القرآن له خصوصياته وطريقته في التعبير، والأداء، والانفعال مع القرآن الكريم، وترتيب الهموم الفكريّة والثقافيّة بصورة عكست خصوصيات المكان الذي كتب فيه سيّد قطب نصّه التفسيري. ويسعنا القول بأن طريقته في كتابة ذلك النصّ لا يمكن أن تُفهم إلا في إطار النقلة الفكريّة التي حدثت له؛ فلقد أراد سيّد قطب لأول الأمر أن يكتب تفسيراً للقرآن هو عبارة عن خواطر وفقاً لقاعدة التصوير الفني في القرآن لا تُعني كثيراً بالمباحث التقليديّة للتفسير، ومن الصعب وصفها بأنها ستكون تفسيراً للقرآن وفقاً لتلك القواعد، ولكنه حينما أعاد النظر في الطبعة الثانية، وأراد أن يتوجّه بالخطاب إلى أعضاء الحركة الإسلاميّة، ويتخذ من تفسير القرآن نافذة لإصلاح العمل الإسلاميّ انعكست تلك الهموم الفكريّة والثقافيّة في نسيج نصه التفسيريّ الذي جمع بين قاعدة التصوير الفني

للقرآن والتي تطورت إلى منطق جمالي عقديّ متكامل أسماه سيّد قطب بالمنطق الوجـــداني الذي له غاية عملية تحريضية، وهو في جملته المنطق المناقض لمنطق الجاهلية.

موقف الأديان الأخرى في تفسير الأزهر[1]

أول ما يسترعي انتباه المرء وهو يتصفح تفسير الأزهر هو أنَّ الإشارة إلى الأديـــان الأخرى كانت على سبيل المقارنة في بيان معاني القرآن. ثم محاولة بيان التقابل والتقاطع في معاني الألفاظ الملايويّة ودلالتها على المعاني الإسلاميّة، وهو يصدر في ذلك عن فهم عميق للديانة الهندوسيّة، والسُّبل التي أثَّرت بها على الحركات الباطنيـــة في أرخبيـــل الملايـــو.[2] ويسعنا القول بأن جُلّ نقده قد اتّجه نحو الهندوسيّة؛ لكشف نقاط الخلاف الجوهري بينها وبين الإسلام، وكذلك نحو الحركات الباطنية التي تلبست بلبوس التصوف، وأعادت تمثل القيم الدينيّة الهندوسيّة في زي إسلاميّ.

أمّا الإشارات التي وردت عن اليهودية والنصرانية في تفسير سورة الفاتحة فقد اكتفى حمكا بالنظر في التراث الإسلاميّ والإشارات والردود التي وردت فيـــه عـــن اليهوديـــة والنصرانية، و لم يذهب مباشرة إلى كتبهم المقدَّسة كما هي متداولة اليوم. ويصحّ عنـــدنا أن نفسر ذلك بأن الديانة الهندوسيّة كانت حاضرة أمامه في مؤسساتها الدينيّة واتباعها، ثم هي كذلك جزء لا يتجزأ من ثقافة ما قبل الإسلام عند الشعوب الملايويّة.[3] بينما اليهودية والنصرانية لا تمثلان هذا الحضور، وبهذه الكيفية وفوق هذا وذاك فإنَّ القرآن الكريم فيـــه

---

[1] الحاج عبد الملك كريم أمر الله (1908-1981م) من العلماء العاملين في حقل الدعوة بإندونيسيا، وقد بدأ حياته العملية بوصفه صحفيًّا يُعنى بالقضايا الأدبية، ثم انتقل إلى التأليف في مجال الفكر والدعوة الإسلاميّة، وكتب تفسيره المعروف بتفسير الأزهر، والذي كان عبارة عن محاضرات ألقاها في الجامع الكبير بجاكرتا، والمعروف بجامع الأزهر، ثم اعتُقل لمدة سنتين وشهرين، واستمر في كتابة التفسير، وهو في المعتقل إلى أن أكمل تفسيره.

[2] هذه الحركات تُعرف باسم "كبطنان" (Kebatinan) باللّغة الملايويّة، وهي حركات صوفية منحرفة جمعت بين بعض تعاليم الإسلام، وبقايا الديانة الهندوسيّة.

[3] تُنسب الشعوب القاطنة في أرخبيل المالايو على وجه الإجمال بأنها الشعوب الملايويّة، وهي خليط من الأجناس، وبسبب الإسلام صارت اللّغة الملايويّة هي التي تُستخدم في التعبير عن معاني الدين الإسلاميّ، وتكتب بالحرف العربي، والذي يُسمى بالحرف الجاوي، وبعد الاستقلال أُستبدل الحرف العربي بالحرف الروماني في الكتابة.

إشارات واضحة ومواقف بيّنه إزاء هاتين الديانتين مما يُغني من النظــر في كُتبــهم. أمّــا الهندوسيّة فلم تحظَ بهذا الاهتمام من القرآن الكريم، وعليه لم يكن من سبيل في مواجهتها إلا الإشارة المباشرة إلى كتبهم المقدَّسة، ولا يبدو أنَّ حمكا قد اطلع على كُتب الــبيروني[1] في هذا الصدد، خاصةً كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مرذولة في العقل أو مقبولة[2].

إذاً يمكننا القول بأن الوسط الثقافي والفكريّ الذي تفاعل معه حمكا إزاء بيانه لمعاني سورة الفاتحة يعكس بصورة قوية ذلك الحضور المادي والمعنوي للديانة الهندوسيّة، ومن ثم طفق حمكا بنقدها، وتقديم المفاهيم الإسلاميّة البديلة[3]. كان مدخل حمكا اللُّغويّ في تحليل معنى الألوهية والألفاظ التي وضعت لها في العربيَّة ومقابل تلك الألفاظ في الملايويّة يــدلّ على أولوية النشاط اللُّغويّ في نقل المعاني الدينيّة الإسلاميّة، وأنَّ مشروع "أسلمة" المخيال الديني الملايويّ يبدأ باللّغة، وكيفيات تحويل اللّغة الملايويّة من لغة حملت المعــاني الدينيّــة الهندوسيّة إلى لغة تحمل المعاني الدينيّة الإسلاميّة. قال حمكا: "قال الراغب الأصفهاني عالم اللّغة المشهور: يقال لذلك [لتلك] الذات القادرة [الله]، واستعمال العرب تلك الكلمــة لتلك الذات قديم. وأنَّ كلمة [الله] مأخوذة من كلمة [الإله] جمعها الآلهة".[4]

بعد هذا التحليل اللُّغويّ ينتقل حمكا إلى اللّغة الملايويّة ليبيِّن كيفية تلقيهــا للمعــاني

---

[1] هو أبو الريحان البيروني، ترجم له ظهير الدين البيهقي في كتاب تاريخ حكماء الإسلام واصفًا إياه "من أجلاء المهندسين، وقد سافر في بلاد الهند أربعين سنة، وصنف كتبًا كثيرة"، ومن كتبه في مجال علم الأديان بالإضافة إلى كتاب الهند، كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية، وكتاب القانون المسعودي.

[2] البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، صُحّح على النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس (حيدرآباد: مطبعة مجلس المعارف العثمانية، 1377هـ/1958م).

[3] لا بدَّ من الإشارة إلى أن الديانة التي كانت سائدة في أرخبيل الملايو هي الديانة البوذيّة، وجيوب متفرقة ممن بقوا على الديانة الهندوسيّة، وأن أكبر معبد بوذي في العالم بُني بأندونيسيا، ومما يلفت الانتباه أن حمكا لم ينتقد الديانة البوذيّة في تفسيره، وإنما أشار إليها إشارة عابرة بصورة إيجابية في ثنايا تفسير سورة التين. انظر:

Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapore: Pustaka Nasional 1993), vol. 10, pp. 8048, 8049.

[4] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. 1, p. 67. ماشطة إبراهيم يعقوب، "منهج الحاج عبد الملك أمر الله في كتابه "تفسير الأزهر""، مع تعريب وتخريج تفسير سورة الفاتحة والبقرة منه (رسالة مقدّمة لقسم الشريعة بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، للحصول على درجة الدكتوراه: 1997م) القسم الثاني، ص229.

الدينيّة الإسلاميّة فيما يخص إطلاق اسم لغوي على الذات الإلهية "وفي اللّغة الملايويّة مثل كلمة الإله Dewa وTuhan. وتترجم كلمة "الله سبحانه وتعالى" الموجودة على الآثـــار الصخرية الباقية (1303م) في ترنجانو بمعنى Dewata Mulia Raya. وهذه الـــصخرة مـــا زالت في متحف كوالالمبور[1]". لكن حمكا يشير إلى التطوّر الذي حدث في اللّغة الملايويّة، والأندونسية والذي أدى إلى استعمال كلمة "توهن" للإشارة إلى الذات الإلهية، وتكتـــب بالحروف اللاتينية Tuhan والتي تقابل لفظ الجلالة الله والذي يكتب بالحروف اللاتينيـــة Tuhan أي أنَّ الحرف الأول يُكتب بحرف كبير. وحينما ترجمت معاني الديانة المـــسيحية إلى اللّغة الملايويّة والأندونسية اختار المسيحيون لفظ "توهن" للتعبير عن لفظ الجلالة رغم الفارق الكبير بين المسيحية، والإسلام في مسألة التوحيد[2]. ثم ينتقل أخيراً إلى الإندونسيين في منطقة بالي أولئك الذين يتبعون الديانة الهندوسيّة، ويعبدون الأصنام "أمـــا الهنـــود في منطقة بالي الذين يعبدون الأصنام المختلفة فـــإنهم يعتقـــدون بوحدانيـــة "Sang Yang Widhi" معناه الواحد. إن الوحدانية الخالصة لا تظهر عند بعض الـــديانات في بعـــض آلهتهم مثل: "Sang Yang Tunggal".[3]

بعد هذه الأمثلة في اللّغة الملايويّة في ماليزيا وإندونيسيا، وبيان التطوّر الدلالي الـــذي لحق تلك الألفاظ، وكيف أنها بالإضافة إلى وصفها للذات الإلهية تستعمل بوصفها لفظًا للتعظيم أحياناً ببعض التحوير في بناء اللفظ، وأحياناً كما هي مع إضافة ألفاظ أخرى مثل الله، أو الله تعالى إلى اللفظ الملايوي، ثم أخيراً ملاحظته بأن الديانة الهندوسيّة في إندونسيا تعبر كذلك عن معنى الذات الإلهية القديمة. ومن كلّ ذلك يصل حمكا تحليـــل الراغـــب الأصفهاني للفظ الجلالة بالعربيّة بما فعله هو في اللّغة الملايويّة؛ ليخلص إلى نتيجة مفادهـــا أنَّ الأسماء التي وضعت في اللّغات للدلالة على الذات الإلهية القديمة تدلّ على أنَّ الاعتقاد

---

[1] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. 1, p. 68.

[2] المصدر نفسه، ص 68.

[3] المصدر نفسه، ص 69.

بتلك الذات قديم قدم هذه اللّغات، وأنَّ الإنسانيّة ما فتئت تعرف موقعها إزاء الذات الإلهية القديمة، وأنَّ الإيمان بها تدلُّ عليه فطرة الإنسان، ويقود إليه كذلك الفكر الإنساني المتأمل في مخلوقات الله[1].

بعد هذا التحليل اللُّغويّ لمفهوم الذات الإلهية ينتقل حمكا إلى مسألة الصفات الإلهية كما جاءت في سورة الفاتحة، ويحاول الإجابة عن سؤال لماذا أُعطيت الأولوية لهاتين الصفتين، وتقدم ذكرهما على غيرهما من الصفات، ويجيب حمكا قائلاً: "سندرك هذا التقديم إذا بحثنا عن تخيل هؤلاء القدماء عن الإله".[2]

بذات الكيفية التي تناول بها تحليل كلمة الذات الإلهية، وكيفية التعبير عنها في اللّغة الملايويّة وما تفرع عنها من لهجات، وكذلك الحال في العربيَّة ينتقل مرَّةً أخرى في النظر في معنى العبادة، وكيفية أدائها في اللّغة الملايويّة بصورة لا تشوه المعنى؛ ليخلص إلى نتيجة مفادها أن كلمة Tuhan تعبر حقيقة عن الذات الإلهية القديمة فلذلك يمكن أن تقبل، وأما كلمة Sembah والتي وضعت بوصفها مقابلاً للفظ العبادة، فلا يمكن أن تقبل، وذلك لأنّها تقصر عن المعنى المقصود؛ لأنّ منطق القبول والرفض ينطوي عل فهم عميق لدلالة اللفظ في سياقها التاريخي والمعنوي لأداء ذلك المعنى. ويقول حمكا: "وكان أقرب إلى المعنى إذا ترجمنا كلمة العبادة إلى لغتنا بنفس الكلمة؛ لأننا إذا قلنا بمعناها اللُّغويّ التعظيم أو Sembah بلغتنا الملايويّة فقد اشتبه بالتعظيم لغير الله مثل تعظيم المالك (الملك)، ونسمي أيضًا في بلدنا تعظيم الخطباء في احتفال الخطباء لذلك نفضل كلمة العبادة"[3].

ثم يفصل حمكا معنى العبادة في الإسلام، ويربطه بمعنى توحيد الألوهية، ويربط بين العبادة والاستعانة وأنَّ ذلك داخل في معنى توحيد الربوبية. ويبين كذلك أنه يُفضِّل أن يستعمل لفظ الاستعانة كما هو، وذلك لعدم وجود المقابل المناسب لها في الملايويّة وهو

---

[1] المصدر نفسه.

[2] المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه، ص76.

يعي أن معاني توحيد الربوبية قد شاها كثير من التحوير في المخيال الديني الوثني، فلـــذلك من الأفضل إبقاء اللفظ القرآنيّ كما ورد في الوحي الإلهي على ما هـــو عليـــه، وعـــدم الاستعاضة عنه بترجمة لغوية تنقل المعنى اللُّغويّ، وتقصِّر عن نقل الاصـــطلاح الـــديني. "فكلمة الاستعانة تحتاج إلى بعض التفصيل، ففي اللّغة تطلق الاستعانة لطلب المساعدة من صديق، ونستطرد في هذا الموضوع اللُّغويّ لبيان صعوبة ترجمة الكلمة بالكلمة لغويًّا، ولا سيما اللّغة الدينيّة خصوصاً اللّغة العربيَّة في القرآن، وهي الوحي الإلهي"[1].

ثم يستطرد من بعد ذلك في بيان معنى الاستعانة وأنواعها، ويركـــز علـــى صـــلة الاستعانة بتوحيد الربوبية؛ ليقرر بصورة حاسمة "والاستعانة بمقابر الشيوخ، أو العلماء، أو الكرامة، أو الأصنام، أو الخنجر، فالآية: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ تنافي كـــلّ أنـــواع الاستعانة السابقة، بسبب مخالفتها العقل السليم"[2] والإشارة الواردة للخنجر هنا قصد بها التحذير مما جاء في الأساطير الملايويّة السابقة للإسلام في الثقافة الملايويّة، والـــتي تجعـــل لبعض أنواع الخناجر قدرة خاصّة يطلب الناس منها العون في قضاء حوائجهم وفي الدفاع عنهم، وهو ما يُعرف بـــ Keris Pusaka.

ويؤكِّد حمكا أن من ينتسب إلى الإيمان يمكن أن يقع في الضلالة "وقد يضل المؤمنون إذا غالوا مثلاً في طاعة الدين، ويضيفون إلى العبادة ما ليس منها من البدع زاعمين أنها من الدين، والحق خلاف ذلك"[3]، وهذا عين ما وقعت فيه النصارى في رأي حمكا "وضـــلّ النصارى لغلوّ حبّهم لعيسى عليه السلام فيقولون: إنه ابن الله، بل إن الله ظهر فيه، ثم نـــزل إلى الدنيا؛ ليغفر ذنوب الإنسان"[4] فلئن كان كلّ من يفضل أي تعاليم على تعاليم الرسول ﷺ هو من المغضوب عليهم مثله مثل حال اليهود، فإنَّ من يتخذ الغلو في محبة النبي ﷺ يقـــع

[1] المصدر نفسه، ص76.

[2] المصدر نفسه، ص78.

[3] المصدر نفسه، ص85.

[4] المصدر نفسه.

في طائفة الضالين "فإن قلنا بما قال به بعض المتصوفين بأن النبي ﷺ هو (الحقيقة المحمّديّة) أو (نور محمّد) يعني أنّ الله يبرز حقيقته في محمَّد لقد ضللنا مثل النـــصارى"،[1] ثم يقـــوم حمكا بالاستشهاد برشيد رضا في بيانه لمراتب الضلال بنقل مطوّل من تفسير المنار[2].

لا بدّ من القول بأن حمكا قد توسع في نقد غُلاة الصوفية من مسألة تـــأليههم للـــذات المحمدية، وتركيزهم على وجود أسرار في الدين لا يعرفها إلا القلّة المصطفاة، خاصّةً أن بعض هذه المواقف العقدية تمثل استمراراً للعقائد الدينيّة الهندوسيّة التي كانت في الثقافة الملايويّة قبـــل الإسلام فحينما ينتقد أولئك الغُلاة من المتصوفة الذين يزعمون في تفسيرهم لمعنى الباء في بسم الله، بقولهم: "إن أسرار القرآن في الفاتحة، وأسرار الفاتحة في البسملة، وأسرار البسملة في الباء، وأسرار الباء في نقطتها."[3] فيبين حمكا أن من المفسّرين من يقول بأن الفاتحة مـــشتملة علـــى أصول ما في القرآن، فهو يتّفق مع هذا المعنى، ويقول في شأن زعم المتصوفة: "فـــإن هـــذا لم يثبت عن النبي ﷺ وأصحابه، ولا هو معقول في نفسه. إنما هو من مخترعات الغـــلاة الـــذين ذهب بهم الغلو إلى سلب القرآن خاصيته، وهو البيان [خاصيته وهي البيان][4]" ثم يـــبين مـــن ناحية تاريخية أن وضع النقطة تحت الباء لم يكن في الكتابة العربيَّة في زمان رسول الله ﷺ، ولا في عهد أصحابه، وإنما حدث ذلك في عهد عبد الملك بن مروان.

وعليه، فإنَّ الغرض العمليّ من التحليل اللُّغويّ الذي توسع فيه حمكا إبان تفسيره لسورة الفاتحة هو تحرير المعاني الإسلاميّة في اللّغة الملايويّة من الثقافة الوثنية التي حملتها اللّغة قبل مجـــئ الإسلام إلى أرخبيل الملايو. فإن كان حمكا قد توجه بخطابه في تفسير الأزهـــر إلى أولئـــك الدعاة "المبلغين"، فهو قد أراد أن ينشئ لديهم هذه الحساسية اللّغويّة التي تجعلهم أقدر علـــى

---

[1] المصدر نفسه، ص86.

[2] المصدر نفسه، ص68-87.

[3] المصدر نفسه، ص62-63، ولقد أشار إلى هذا المعنى صاحب المنار، لكن يبدو أنَّ حمكا قد طبق تلك الإشارة على فرقة صوفية باطنية وجدت توافقًا بين أولئك المتصوفة، وبعض التصوّرات الدينيّة الهندوسيّة. انظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار** (القاهرة: دار المنار، ط2، 1366هـ/1947م)، ج1، ص35-36.

[4] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. 1, p. 73.

فهم معاني الإسلام في اللّغة الملايويّة، ونقلها للعامة، وتصحيح فهم الإسلام.

وليس من قبيل الصدفة أن يختم حمكا تفسيره لسورة الفاتحة بالحديث عن السياسة اللّغويّة في إندونيسيا، وخطورة ذلك على فهم الإسلام قائلاً: "لقد وقعت حملة شنيعة في إندونيسيا حديثاً، يدعون الناس إلى قراءة الفاتحة باللّغة الإندونيسية دفاعاً عن اللغة الوطنية، ونجاح الحملة سيعرضنا لخطر انقطاع الوسيلة الأصلية بالدين، وحبُّ الوطن لا يعني هدم العقيدة".[1] وقد بيَّن حمكا أنَّ الهدف من وراء هذه الحملة هو إحياء المخطط الاستعماري الذي قام به المستعمر الهولندي قبل حوالي 350 سنة؛ لتشويش تفكير الأندونيسين المسلمين، وعزلهم عن دينهم. فحُوربت اللّغة العربيَّة، وفرضت اللّغة الهولندية.

ثم يختتم حمكا سرده التاريخي، وتحليله للدوافع وراء السياسات اللّغويّة التي حاولت إقصاء لغة القرآن في تاريخ الشعوب الإسلاميّة على وجه العموم، والشعب الإندونيسي على وجه الخصوص؛ ليصل إلى نتيجه في شأن السياسة اللّغويّة وصلتها بالدين قائلاً: "وإذا تعسر علينا قبول رأي الإمام الشافعي القائل: بأن الله تعالى فرض على جميع الأمم تعلم اللّغة العربيَّة نقبل بوجوبها في الصلاة؛ لأن الصلاة عماد الدين فلا بد أن تكون إقامتها بخشوع وإدراك معناها بالعربيّة".[2] لعلّ في هذا الموقف الذي اتخذه حمكا إزاء السياسة اللّغويّة وصلتها بالإسلام يفسر لنا تحليلاته اللّغويّة السابقة ومواقفه في قبول بعض الألفاظ الملايويّة ورده لبعضها، كما هو الحال في قبوله لكلمة "توهن"؛ لتعبِّر عن معنى الذات الإلهية، ورفضه لكلمة "سمبه"؛ لتعبِّر عن معنى العبادة في الإسلام، وكذلك اللفظ المقابل في الملايويّة لمعنى الاستعانة.

لقد أشرنا من قبل إلى أنَّ المفسّر يتحرك في عمله التفسيري: حركة ثلاثية الأبعاد وإذا أردنا تطبيق ذلك على تفسير الأزهر نجد أن جملة الأحاديث التي اختارها في تفسير سورة الفاتحة تنقسم إلى قسمين: أولها: الأحاديث التي اختارها ضمن تفسيره للآيات ابتداءً من معنى

[1] المصدر نفسه، ص 100.

[2] المصدر نفسه، ص 101-102.

الفاتحة وانتهاءً بمعنى الضالين، ثانيها: بعد أن فرغ من تفسير سورة الفاتحة قام بجمع الأحاديث المتعلقة بأحكام سورة الفاتحة وتحليلها. فلئن كان الجزء الأول من الأحاديث يتعلق بالتفسير التحليلي لآيات القرآن، فإنَّ الجزء الثاني من الأحاديث هو أدخل في مجال أحاديث الأحكام. وحتى ينتظم القول في بيان ما قام به حمكا من اختيارات حديثية في تفسير سورة الفاتحة لا بدَّ من النظر في تفاصيل هذه الأحاديث. ومما يشدّ انتباه المتأمل في هذه الأحاديث أنها قد اختيرت بدقة للتعبير عن هموم المفسّر، وقضايا بيئته الثقافيّة والفكريّة.

ففي الجزء الأول من الأحاديث اختار حوالي سبعة أحاديث بروايات مختلفة لبيان اسم السورة، ومعناها، ومكان نزولها، وحديثين في بيان هل البسملة جزء من سورة الفاتحة؛ وهل هي كذلك آية من آيات السورة التي وردت في بدايتها؟ ليختم القول في الإجابة في شأن البسملة: "ولما كانت هذه المسألة ليست مسألة عقيدة، فليس من الخطأ أن نتمسك بأحد تلك الأقوال المذكورة بعد النظر في أدلة أيها أقرب إلى الصواب".[1] ومع ذلك يتدخل وبصورة جازمة؛ لبيان موقفه الشخصي من هذه القضية التي تعتبر جدّ مهمة في الوسط الفقهي الذي يتوجّه إليه بالخطاب "أما بالنسبة لكاتب هذا التفسير بغض النظر عن تأييد أي من تلك الأقوال؛ فعندما يتعرض لتفسير البسملة يعدها الآية الأولى من سورة الفاتحة معتمداً على الحديث الذي رواه الدارقطني عن أبي هريرة، وعلى هذا فمن المستحيل أن تكون البسملة في الفاتحة فاصلة لعدم وجود سورة قبل الفاتحة".[2]

ثم أورد حديثاً عن الرحمة[3]، وحديثاً آخر في توضيح معنى الاستعانة[4]، وحديثاً ثالثاً في بيان معنى الصراط[5]، ثم حديثًا في معنى المغضوب عليهم، والضالين[6]. إذاً فهو قد ذكر

---

[1] المصدر نفسه، ص 66.

[2] المصدر نفسه، ص 66-76.

[3] المصدر نفسه، ص 93-94.

[4] المصدر نفسه، ص 90.

[5] يعقوب، "منهج الحاج عبد الملك أمر الله في كتابه "تفسير الأزهر""، ص311.

[6] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. 1, p. 90.

حوالي أربعة عشر حديثاً في قضايا تتعلق بفهم معنى سورة الفاتحة، ومكان نزولها، والبسملة، ومعنى الرحمة، والاستعانة، والصراط، وأخيراً معنى المغضوب عليهم، والضالين. وقد أخذت قضية البسملة الحيز الأوفر. ثم حينما قام ببيان أحكام الفاتحة[1] ذكر حوالي عشرة أحاديث منها حوالي حديثين في شأن الجهر بالبسملة والمد الذي فيها[2]. تلك إذاً جملة الأحاديث التي وردت في تفسير سورة الفاتحة عند حمكا، وهي أربعة وعشرون حديثاً دون المكرر، وقد استأثرت مسألة البسملة فيها بنصيب وافر. ربما كان السبب وراء ذلك أهميتها في الفقه الشافعي الذي هو المذهب السائد في أرخبيل الملايو، والخطر العقائدي المتمثل في الحركات الباطنية الصوفية التي اتخذت من البسملة ذريعة لإدخال المعاني الهندوسيّة في الإسلام.

هذا ما كان من شأن الاختيارات الحديثيّة، والدلالات التي تحملها، والتركيز الذي أراد التنبه فيه على أهمية اتخاذ مواقف واضحة فيه، وترسيخه في أذهان المتلقين لتفسيره. فهو كذلك قد رجع إلى سُور القرآن المختلفة للاستدلال على موقفه، وقد بلغت تلك الإحالات حوالي إحدى عشرة إحالة. ولما كان من المعلوم عند المفسّرين أنَّ القرآن بوصفه نصًّا يفسر بعضه بعضاً، فإنَّ وجود إحدى عشرة إحالة لآيات القرآن الكريم في سور أخرى في تفسير سورة الفاتحة والتي تحتوي على سبع آيات يدلّنا على أهمية هذه الظاهرة التفسيرية في فهم نص القرآن. فإن كانت سور القرآن الكريم مائه وأربع عشرة سورة، فإنَّ حمكا قد أشار إلى آيات في حوالي تسع سور من المائة والثلاث عشرة سورة المتبقية؛ لبيان معاني سورة الفاتحة وهذا يشير بصورة واضحة إلى أن سورة الفاتحة قد جمعت أصول القرآن الكريم كما نبَّه لذلك حمكا حال تفسيره لهذه السورة.[3]

أما البُعد الثاني في العمل التفسيريّ فيتعلق بالاختيارات اللّغويّة، وبما أنَّ النصّ

---

[1] يعقوب، "منهج الحاج عبد الملك أمر الله في كتابه "تفسير الأزهر""، ص321.

[2] المصدر نفسه، ص322.

[3] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. 1, p. 62

التفسيريّ قد كتب بالملايويّة، فإنَّ حمكا كان يواجه إشكالية مزدوجة؛ أولها نقل معاني النصّ القرآنيّ للملايوية، وثانيها العمل على "أسلمة" اللّغة الملايويّة حتى تتسع؛ لتحمل المعاني الإسلاميّة. فالتحليل اللُّغويّ المفاهيمي الذي قام به حمكا يحتوي على مستويين من الاختيار: اختيار يتعلق باللّغة العربيَّة ذاتها، واختيار يتعلق بإيجاد المقابل المناسب في الملايويّة لتلك المعاني الإسلاميّة. ولذلك جاء تفسيره لسورة الفاتحة ممثلاً لذلك التعقيد اللُّغويّ الذي تصدى إليه حمكا، وعمل على إنجازه بكفاءة بالغة. فرجوعة إلى الراغب الأصفهاني في تحليل لفظ الجلالة كما أشرنا إليه آنفاً يدلُّ على ذلك الإدراك العميق لمسائل فقه اللّغة، وكذا الحال بالنسبة لتحليله لمعنى الفاتحة، والاستعانة وغيرها من الألفاظ العربيّة.

لكن الذي يدلنا على ذلك التحليل المزدوج هو نظره في المعنى اللُّغويّ للذات الإلهية، ومقابلها في اللّغة الملايويّة، ثم اختياره لكلمة "توهن"؛ لتعبر عن الذات الإلهية دون غيرها من الألفاظ المستخدمة، وتتبعه للتطور الدلالي لذلك اللفظ في اللّغة الملايويّة، وكذلك كما أشرنا سابقاً قبوله لكلمة "توهن" ورفضه للألفاظ الملايويّة التي وضعت للتعبير عن معنى العبادة، والاستعانة؛ لتقصير حقلها الدلالي في الوفاء بالمعاني التي تحملها كلمتي عبادة واستعانة في لغة القرآن الكريم، ولذلك يفضل على بقاء هذين اللفظين كما هما، وأن يدخلا إلى قاموس اللّغة الملايويّة؛ للتعبير عن المعاني الدينيّة الإسلاميّة. فضلاً عن الراغب الأصفهاني فإنه يستشهد ببيت شعر للإمام الشافعي حال بيانه لنسبية العدل في هذه الدنيا مقارنة بالعدل المطلق الذي يقع لنا في الآخرة أثناء تعليقه على قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾، ولعلَّ إشارته لبيت الشعر الذي هو للإمام الشافعي:

وعينُ الرضا عن كلّ عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا[1]

يؤكِّد ما ذهبنا إليه من الحضور الطاغي للإمام الشافعي في أرخبيل الملايو، وليس من

---

[1] لقد ذكرت د. ماشطة في ترجمتها لتفسير الأزهر ص307 أن هذا البيت ورد في ديوان الشافعي ص111، ويبدو أن الصواب هو أن هذا البيت لعبد الله بن معاوية المطلبي، المصدر نفسه، ص 75.

قبيل الصدفة المحضة أن يكون حضور الإمام الشافعي ليس فقط في مجال الفقه، ولكنه كـــذلك في بيان المعاني اللّغويّة، وحال نقد حمكا للسياسة اللّغويّة التي عملت على إضعاف اللّغة العربيَّة في إندونيسيا استشهد مرة أخرى برأي الإمام الشافعي في شأن تعلم اللّغة العربيّة، والربط بينها وبين تعلم الإسلام وفهمه. ويستشهد بقول بعض العلماء في شأن التأمين بعد قراءة الفاتحة في الصلاة، ومعنى لفظ آمين فيقول: "قال بعض العلماء معناه [اللهم استجب لنا] وفي كتـــاب الصحاح [كذلك فليكن]"[1]. لعلّ هذه هي الإشارة القاموسية الوحيدة المباشـــرة إذا اعتبرنـــا تحليله لرأي الراغب الأصفهاني هو أكثر من مجرد إشارة قاموسية.

أما البعد الثالث في العمل التفسيريّ فمتعلق بالوسط الثقافي والفكريّ الذي انفعـــل به حمكا، وعكس ذلك في النصّ التفسيريّ إما في شكل إشارات مباشـــرة لأنـــاس، أو لقضايا أو لأحداث أو بصورة غير مباشرة تتمثل في الجو العام للنسيج التفسيريّ الـــذي أنجزه. ولما كان مدار القول حول موقع الأديان الأخرى في تفسير سورة الفاتحة فسنحاول قدر الإمكان ربط تلك الإشارات بالموضوع المحوري لهذا البحث. فقد أشار حمكا بعد أن قام بتحليل لفظ "توهن" في الملايويّة إلى أنَّ المسيحيين يستخدمون اللفظ ليس للدلالة على الذات الإلهية الواحدة كما يفهمها المسلمون، ولكن للدلالة على معنى التثليث عنـــدهم "فالمسيحيون حين يذكرون كلمة "توهن"، فإنهم يريدون بها يسوع المسيح وأحياناً غيره، وذلك اتباعاً للدين الذي يتمسكون به، وهو المؤمن بإله الثالوث، وهو ثلاثة في واحـــد، وواحد في ثلاثة، وهذه الثلاثة هي أب الإله، وعيسى المسيح، وروح القدس وكثيراً مـــا يطلقونه على يسوع المسيح"[2] فهذه الإشارة تبيِّن الفرق الجوهري في استخدام المـــسلمين للفظ "توهن" للدلالة على الذات الإلهية مقابل استخدام المسيحيين لذلك اللفظ.

إن هذا الحضور الطاغي للثقافة الهندوسيّة الدينيّة وتلوينها للمخيـــال اللُّغـــويّ الـــديني

[1] المصدر نفسه، ص 100.

[2] المصدر نفسه، ص73..

الملايوي يقتضي وعياً بمنهج القرآن أول نزوله؛ لتحرير اللّغة العربيَّة مـــن رواســـب الجاهليـــة والوثنية، وتقديم تلك المعاني القرآنيّة بوصفها بديلاً دينيًّا وثقافيًّا للثقافة الجاهلية. إذاً فمحاولـــة حمكا في تفسير سورة الفاتحة كانت تنطلق من ذلك الموقف المنهجي القرآنيّ، وتطبيقه علـــى حالة اللّغة الملايويّة. هذا من ناحية ومن أخرى فقد قام حمكا في عمله التفسيريّ بتلك الحركة ذات الأبعاد الثلاثية في الانتقال بين النصّ القرآنيّ، والمختارات الحديثيّة، واللّغويّة؛ لينجز عملاً تفسيرياً يعبر عن الحالة الفكريّة والثقافيّة التي ينتمي إليها عمله التفسيري.

ولما كان اهتمامنا في هذا البحث منصب على بيان موقع الأديان الأخرى، فإننا قـــد ركزنا على استقصاء تلك المواضع في التفسير التي لها صلة بشأن الأديان الأخرى، وكيف قام حمكا بعرضها في إطار الحركة ذات الأبعاد الثلاثية، ولعلّنا قد نجحنا إلى مدى بعيد في الإشارة إلى معنى التحليل اللُّغويّ للملايوية، والإشارة للمعاني الهندوسيّة القارة في تلـــك اللّغة، ومن ثم نقد تلك المفاهيم الدينيّة في المستوى اللُّغـــويّ المباشـــر، وإيجـــاد البـــدائل الإسلاميّة، ثم الانتقال إلى مستوى أكثر تعقيداً وعمقاً بالنظر في الحركات المتصوفة الغالية التي ألبست بعض المعاني الهندوسيّة لباساً إسلامياً، وإن بقيت تلك المعاني علـــى أصـــولها المغايرة لأصول التوحيد الإسلاميّ، ومن ثم جاء نقد حمكا لها من معرفة عميقة بأصـــولها الدينيّة، وبيان خطرها على النسق الإسلاميّ التوحيدي.

من كلّ ذلك يمكننا القول: بأنَّ هذا الحضور الذي لا تُخطئه العين للثقافة الهندوسيّة في اللّغة الملايويّة جعل من مفسّر حصيف مثل حمكا يولي عناية فائقة، وحساسية لغويـــة مفرطة حال نقله لمعاني القرآن إلى اللّغة الملايويّة، ومن ثم اقتضى تفسير سورة الفاتحة التي تمثل أصول الإسلام إلى اللّغة الملايويّة نقداً جوهرياً لأُسس الديانة الهندوســـيّة، وتمثلاتهـــا الثقافيّة في المخيال الديني عند الشعب الملايوي قبل ظهور الإسلام. وذلك النقد الجوهري أتاح له إمكانية قبول بعض تلك التمثلات التي تتلاءم مع الفطرة الإنسانيّة السليمة حسب ما جاء به القرآن في شأن الفطرة، ورد كلّ ما يُخالف تعاليم الإسلام وفق منهج لغـــوي

صارم ينطلق من أساس التوحيد الذي جاء به القرآن؛ ليقرره للبشر.

لأمر ما قرر حمكا عدم الإشارة بصورة مباشرة إلى التراث اليهودي المسيحي الديني، وإنما اكتفى بالنظر في ما جاء على لسان سلف الأمة من آراء حول اليهودية والنصرانية، وذلك لا يعني عدم معرفته بأسفار العهد القديم أو الأناجيل، والكتب المقدَّسة عند النصارى؛ لأنه أشار إلى تلك الكتب في تفسيره لسورة البقرة. وربما كان السبب في ذلك أن سورة الفاتحة كما فهمها حمكا تؤسس للمفاهيم الإسلاميّة بصورة كلية بينما تفعل ذلك سورة البقرة بصورة فيها نظر تفصيلي للتاريخ الديني لبني إسرائيل، والنصارى على حدّ سواء[1].

مداخلات بين تفسير الظلال والأزهر

لا بدَّ من القول بأنّ هذه المداخلات ستركز على طريقة كلّ من سيد قطب، وحمكا في تفسير سورة الفاتحة وفقَ تلك الحركة الثلاثية التي أشرنا إليها في موضوع النظر إلى الأديان الأخرى. ولما كانت اللّغة، والدين، والحضارة تتشابك وتتقاطع في كلٍّ معقّدٍ يصعب الفصل بين أجزائه، فإنَّ التصوّرات الدينيّة تحملها اللّغة، وأنَّ الرموز الحضارية في بعض الأحيان لها حمولات دينية بيِّنة، فلذلك نجد أن تحليلنا لهذه القضايا وفقاً لتلك الحركة الثلاثية التي يتخذها المفسّر ينتقل بين مستويات الدين، واللّغة، والحضارة. ونزعم بأنّ المفسِّر بسبب موقفه الكلي إزاء ما يجب أن يكون عليه الدين يقوم بتحليل تلك التصوّرات الدينيّة المخالفة للإسلام، وينتقدها ليس من قبيل دحضها وكفى، ولكن من قبيل بيان معنى الإسلام على غرار مقولة إن الأشياء تتضح بأضدادها، ولما كان مقام المفسّر لا يقبل الحيدة إزاء التصوّرات التي يعتقد أنها مفارقة للتصورات القرآنيّة، فإنَّ إمكانية توفره على مساحة؛ لنقد مسلماته تبقى في عداد المستحيل.

ولكن ربما يعتقد المفسِّر أن تصوراً ما هو من كليات التصوّر القرآنيّ ويدافع عنه من ذلك المنطلق، ويعتقد مفسِّر آخر عكس ذلك تماماً، وعليه فإنَّ الضابط في جعل نسيج

[1] المصدر نفسه، ص 62، وانظر: يعقوب، "منهج الحاج عبد الملك أمر الله في كتابه "تفسير الأزهر""، ص296.

النصّ التفسيريّ يتسم بقدر من الموضوعية هو التزام المفسّر في حركته الثلاثية بثوابت اللّغة والمرويات الحديثيّة ونسق البيان القرآنيّ في تفسير بعضه بعضًا، ولعلّ ما سوى ذلك يقـــع في دائرة الخصوصيات والهموم التي يُعبِّر عنها المفسِّر إزاء انتهاضه لعبء بيان معاني القرآن لمن يتوجّه إليهم بالخطاب.

نقول ابتداءً، لقد كتب سيّد قطب تفسيره قبل حمكا، بل إن حمكا قد أشار إلى تفسير سيّد قطب ضمن التفاسير التي رجع إليها، وأنَّ سيّد قطب كان يتوجّه بالخطاب في تفسير الظلال أصالة للعاملين في حقل الدعوة الإسلاميّة بغرض إصـــلاح حركـــة الإخوان المسلمين، وأنَّ حمكا قد توجه أصالة إلى "المبلِّغين" في الحركة المحمدية كبرى الحركات الإسلاميّة في أرخبيل الملايو، ولكن كليهما كان يُعني في خطابه التفسيريّ بجمهور القرّاء من المسلمين وغيرهم.[1] ولا بد من التأكيد على أن سيّد قطب قد أولى — في تفسير سورة الفاتحة — عناية فائقة للمعاني والتصوّرات الكليّة بسبب طبيعة السورة، و لم يلتفت للقضايا الجزئية سواء أكانت الفقهية أو الكلامية، ولذلك كان خـــصمه الفكريّ تلك التصوّرات الكليّة المفارقة للإسلام، والتي تمثلت في الحضارة الغربية، وهي منطق الجاهلية المعاصرة في أقوى صورها وهي النقيض الكلي للمنطق الوجداني الذي بسبيله جاءت سورة الفاتحة لبناء تصوراتها الكليّة.

لم يختلف حمكا مع سيّد قطب في أن سورة الفاتحة جاءت لتأسيس التصوّرات الكليّة، بل إن الدكتورة ماشطة في نقلها النصّ للعربية قد استخدمت مفردات لغوية مماثلة لمفردات سيد قطب، وقاموسه اللُّغويّ في التعبير عن المعاني، والتصوّرات الكليّة. لكن حمكا قد دخل في باب الاختلاف الفقهي والكلامي، واتخذ لنفسه مواقف فقهية شافعية، ومواقف كلامية أشعرية، ولعلَّ ذلك بسبب سيادة المذهب الشافعي، والعقيدة الأشعرية في أرخبيل الملايو.

[1] وان يوسف، وان صبري، وإبراهيم، زين، "مداخلات بين ظلال القرآن وتفسير الأزهر"، مجلة **التجديد**، السنة 11، العدد 22 (يونيو، 2007م) ص11-54.

فالخصم الفكريّ عنده يمكن أن يقع في الدائرة الإسلاميّة لكن الخصم الفكريّ الكلي هو هذه الثقافة الدينيّة الهندوسيّة المتمثلة في مفردات اللّغة السنسكريتية في اللّغة الملايويّـــة، ثم التراث الديني اليهودي – المسيحي المتمثل في الحضارة الغربية، ولكن بدرجة أقلّ.

ولعلّه ليس من قبيل الصدفة ألا يرد ذكرٌ للديانتين الهندوسيّة، أو البوذيّة في تفـــسير سيد قطب، ولكن ذلك يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنَّ المفسّر في انجازه للعمل التفسيريّ إنمـــا يقوم بتلك الحركة الثلاثية، ولما كانت الهندوسيّة أو البوذيّة ليس لهما حضور في الوســـط الفكريّ والثقافي الذي تحرك فيه سيد قطب، لذلك لم نجد لهما ذكر في تفـــسير ســـورة الفاتحة، ولعلَّ هذا القول هو أظهر في بيان معنى ذلك الغياب، ولا يقع في رُوْعِ القـــارئ بأن سيّد قطب لم يسمع بهاتين الديانتين.

لقد اتخذ حمكا خصماً فكرياً مخالفاً للذي اتخذه سيد قطب، وترتب علـــى ذلـــك اختلافاً واضحاً في الإشارات القرآنيّة، والاختيارات الحديثيّة، وقضايا الدين واللّغة، وربما جاز لنا الزعم بأن قرار تحديد الخصم الفكريّ، أو العقدي في إطار الجوّ الفكريّ، والثقافيّ الذي يتحرك فيه المفسّر، هو الذي يحدد وجهة القضايا الأخرى، والإشارات القرآنيّة التي يتخذها المفسّر والاختيارات الحديثيّة التي يتضمنها نصه التفسيريّ. ولما كان بحثنـــا يُعـــنى بموضوع الأديان الأخرى والمواقف العقدية، والحضارية المفارقة للإسلام، فقد وجه حمكا جُلّ اهتمامه لتحرير اللّغة الملايويّة من المخيال الديني الهندوسي بـــإخراج المـــصطلحات الدينيّة السنسكريتية المفارقة للتصورات الإسلاميّة، واستبدالها بمفـــردات ومـــصطلحات قرآنية؛ لتصير جزءًا أصيلاً من النظام اللُّغويّ الديني الإسلاميّ الملايوي. وبالطبع لم يواجه سيّد قطب تحدياً فكرياً وثقافياً مثل ذلك، لكنه واجه حراكاً فكرياً قوياً قصد به "علمنة[1]"

[1] يُقصد بالعلمنة ترجمة الكلمة الإنجليزية secularism، ولعلَّ من أفضل ما كُتب في توضيح معنى هذا المصطلح كتاب سيد نقيب العطاس بعنوان **مداخلات فلسفية بين الإسلام والعلمانية** (ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، Syed Muhammad Naquib al-Atas, *Islam and secularism* (ISTAC, Kl: 1993).

التصوّرات، واستبدال القيم القرآنيّة بقيم الحضارة الغربية، فلئن عمل حمكا على تصفية اللّغة الملايويّة التي يستخدمها لنقل التصوّرات القرآنيّة؛ فإنَّ سيّد قطب قد واجه طرائق الحضارة الغربية أو منطق الحداثة (منطق الجاهلية حسب تعبير سيد قطب) في إحداث "العلمنة" الشاملة وسط المسلمين.

فلئن صحَّ ما ذهبنا إليه من قول في شأن مفاصل الخلاف بين حمكا وسيد قطب، فإن ما ترتب على ذلك الخلاف المفصليّ خلافاً بيّناً في بقية القضايا والمواقف، ولعلَّ ذلك يفسر الموقف الكلي الذي اتخذه سيّد قطب تجاه خصمه الفكريّ، وعدم دخوله في تفاصيل القضايا الفكريّة، أو الكلامية في الدائرة الإسلاميّة، بينما نجد حمكا قد جمع بين ذلك الخصم الفكريّ الكلي المتمثل في اللّغة السنسكريتية وأثرها على اللّغة الملايويّة، وخصوم فكريين في داخل الدائرة الإسلاميّة، ومن ثم عمل على الدفاع عن قضايا الفقه الشافعي، ومسائل الكلام الأشعرية؛ واتخذ موقفاً عقدياً جازماً تجاه الفرق الباطنية التي اتخذت الإسلام شارة لها؛ لتسوغ اعتقاداتها الهندوسيّة المفارقة للإسلام.

ولن نجانب الصواب إن ذهبنا إلى القول: بأن كليهما قد عمل جاهداً من خلال تفسيره لسورة الفاتحة، وبقية سور القرآن على مواجهة منطق الحداثة، لكن تلك المواجهة لم تكن قائمة على رفض إيديولوجي أجوف، وإنما وقع ذلك الرفض بسبب فهم عميق وخبرة طويلة، و لم يمنع ذلك الموقف الكلي الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية التي لا تتصادم مع ذلك الموقف الكلي. وهذا يجعلنا نميز بين من يُثير الأسئلة القوية التي تُسهم في تجديد علم التفسير وتنطلق من موقف إيماني عميق بأن القرآن هو كلام الله، وأنَّ بيان رسول الله ﷺ له هو جزء أصيل من بيان القرآن، وهو كذلك وحي من الله لرسوله ﷺ؛ لبيان ما أنزل للناس من الذكر الحكيم، وبين من يُثير الأسئلة الضعيفة التي لا صلة لها بذلك الموقف الإيماني، ولا تعتمد على مناهج تستقيم من وجهة النظر والمسلمات. فالقول بأن القرآن نصٌّ تاريخيٌّ، ومحاولة فهمه من خلال ما تطور من أساليب في فهم النصوص في الحضارة الغربية، وإخضاع القرآن لمنطق الحداثة، والذهاب بأن هوية الإنسان لا تخضع

لأيِّ ثوابت مبدئية قيمية[1]، وأنه لا معنى للحديث عن الفطرة البشرية بوصفها أساسًا لثبات القيم[2]. كلُّ هذه المواقف لا تنتج تلك الأسئلة القوية[3] التي تسهم في تجديد علم التفسير، وإضافة معانٍ له تُعبِّر عن قيم التدين الأصيل الذي تجدد في دورات مترابطة، يستطيع الباحث المنَزّه عن الغرض أن يلمسها في ذلك التراث الذي تبدو أواصر الترابط بينه، ونلمح إشراقات التجديد والطرافة فيه من خلال النسيج التفسيريّ الذي ينجزه المفسّر بسبب انتقاله حسب تلك الحركة الثلاثية التي أشرنا إليها.

والجدير بالملاحظة أن كلاً من سيّد قطب وحمكا قد جالا النظر في ذلك التراث التفسيريّ وخاصة ما جاء في تفسير سورة الفاتحة عند صاحب تفسير المنار،[4] وأنَّ وصف ما تردت إليه الإنسانيّة في العصر الحديث من إعراض عن الحقّ "بالجاهلية" قد ورد في مقدّمة تفسير المنار[5]. ونحسب أن سيّد قطب قد توسع في ذلك المعنى في تفسيره، ويمكننا القول بأن التحقيق الفعلي لمعنى التجديد في شأن التفسير يقع من خلال قراءة عميقة لذلك التراث، وطرح الأسئلة عليه من خلال فهم دينمياته[6]، ولا يتأتى ذلك إلا بالنظر في مستويات الحركة الثلاثية التي أشرنا إليها، وتتبع ذلك النسيج الفكريّ في مسيرته التاريخية وسياقه الاجتماعي. أما إسقاط المفاهيم الواردة من أطر تاريخية أخرى خارجة عن ذلك التراث، فإنّ الناتج لا محالةَ لن يتمثل تلك القضايا الحية والحقيقية، والكليّة لذلك التراث، وكذلك فإنّ إطلاق دعاوي سكونية التراث التفسيريّ، والقول بطغيان التكرار العقيم فيه دعوى لا يسندها دليل[7].

---

[1] أحميدة، النيفر، **الإنسان والقرآن وجهاً لوجهة** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000م،) ص10.
[2] المصدر نفسه، ص114.
[3] المصدر نفسه، ص158-160.
[4] رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج1، ص32-104.
[5] المصدر نفسه، ص27.
[6] فهم التراث، أو أي ظاهرة في مستواها الحركي، وليس السكوني.
[7] أحميدة، النيفر، **الإنسان والقرآن وجهاً لوجهة**، ص16-17.

خاتمة

يحقُّ للقارئ الحصيف أن يسأل إلى ماذا ترمي هذه المداخلات؟ ونقول لا شك أن هذه المداخلات بالصورة التي ذهبنا بها ترمي إلى جملة من النتائج أو القضايا المعرفية والعملية، أما المعرفية منها، فنوجز ذكرها بالقول:

أولاً: إن الجزء الذاتي من النصّ التفسيري، والذي يعكس إتجاهات المفسّر والمحيط الثقافي والفكريّ الذي يتحرك فيه يجب أن يفهم في ضوء الخصم الفكريّ الذي اتخذه المفسّر حينما انتهض بعبء العمل التفسيري. ولعلَّ ذلك يوفر لنا قدرة أفضل في فهم الكيفيات التي جمع بها المفسّر بين ذلك الجزء من نسيجه التفسيريّ والثوابت التي تُستنتج من نصوص الوحي، ومن معاني اللّغة العربيَّة التي تنزل بها القرآن، وجاء بها بيان السنة النبوية، فهذا التداخل بين الذاتي والموضوعي التاريخي هو الذي يُعطي التفسير قيمته العلميّة، وليس في هذا الموقف إهدار لقدسية الوحي، وإنما فيه تأكيد على أنَّ القرآن هوكلام الله تعالى فهمه البشر على مر الأزمان بالثوابت اليقينية التي فيه، وبتلك الاستنتاجات التي هي أيضًا جزء منه. وهذا ما أكّد عليه كلٌّ من سيّد قطب وحمكا.

ثانياً: لقد نجح سيّد قطب في بيان معالم المنطق الوجداني الذي استخدمه بوصفه منطقًا كليًّا في نقد الحداثة حيث إنه أكَّد على الفطرة البشرية، والقيم التي تحكمها، وأنَّ رصيد الفطرة الإنسانيّة يتلاءم مع قيم التوحيد، فهو لم يخضع لمنطق الجاهلية أو قُلْ الحداثة، وإنما صدر عن تجربة روحية عميقة تعبر عن موقع إنساني كلي لا يستند إلى تحيزات عرقية، أو حضارية.

ثالثاً: لقد وعى حمكا بخطورة استخدام لغة مشبعة بمخيال ديني مفارق للإسلام؛ للتعبير عن قيم التوحيد الخالص الذي جاء به القرآن الكريم، ومن ثم طفق إلى بيان كيفيات تحرير اللّغة الملايويّة من الرواسب الهندوسيّة القارة فيها بسبب المصطلحات الدينيّة السنسكريتية. وقد يتعجب المرء من سكوت حمكا عن نقد البوذيّة. ومن المعلوم أنَّ الديانة البوذيّة قد حلَّت محلّ الهندوسيّة في إندونيسيا إلا قليلاً من الإندونيسيين الذين بقوا على

الهندوسيّة. وأنَّ بأندونيسيا أكبر معبد – في العالم – للديانة البوذيّة، وقد صاحب الانتقال إلى البوذيّة التخلص من المخيال الوثنيّ الهندوسيّ، والتركيز على القيم الأخلاقية الرفيعة. وذلك مما يسير على الإسلام، حيث نجح الدعاة المسلمون الأوائل في تقريب المعاني والقيم الإسلاميّة للبوذيين، ولذلك آثر حمكا ألا يتوجّه بالنقد للبوذية، وإنما اكتفى ببيان القيم الإسلاميّة بعد تحرير اللّغة الملايويّة من الرواسب الوثنية الهندوسيّة التي علقت بها. فهذا الارتباط الوثيق بين اللّغة والدين جعل حمكا ينتبه إلى أهمية تحديد أولوياته، والرجوع بتحليله اللُّغويّ إلى الديانة الهندوسيّة، والتأكيد على القيم الأخلاقية الفطرية التي تمثل قاسماً مشتركاً بين البوذيّة في شكلها الإندونيسي والإسلام. هذه القضايا المعرفية الثلاث تؤكد ما ذهبنا إليه من أهمية النظر إلى العمل التفسيريّ من خلال تلك الحركة الثلاثية.

أما القضايا العملية التي يمكن أن تستنتج من هذه المداخلات فهي:

أولاً: إن دراسة تفسير سورة الفاتحة من خلال موضوع محدد على طريقة الحركة الثلاثية التي اقترحناها، والتي تتيح لنا النظر في السياق التاريخي للمفسّر، ومعرفة خصومه الفكريّين من خلال النظر في النصّ التفسيريّ نفسه يمكن أن تفيد كثيراً في فهم دينميات التطوّر الخاصّة للتفاسير عبر التاريخ. ومن ثم فهم كيفيات صياغة الأسئلة القوية؛ لتجديد مجال التفسير بوصفه عملاً فكريًّا إنسانيًّا له ارتباطاته بالسياق التاريخي، وهذه النتيجة العملية يمكن أن يتولى أمر إنجازها مؤسسة علميّة تُعنى بمجال الدراسات القرآنيّة، وذلك يعني التأكيد على الارتباط القوي بين اللّغة التفسيرية، ولغة القرآن، واللّغة العربيّة، وكذلك التأكيد على الفرق المنهجي بين هذا النوع من الدراسات ومناهج المفسّرين التي تتصدر أحياناً كتب التفسير في شكل مقدّمات للتفسير، أو في شكل دراسات خُصصت لمناهج المفسّرين. أما ما نحن بصدده، فهو دراسات حول العمل التفسيريّ نفسه يُقصد بها فهم دور المفسّر من خلال عمله التفسيريّ للتمييز بين المفسّر من جهة والفقيه، والأصولي، والمتكلم، والمحدث، والمتصوف، واللُّغويّ، والمفكر من جهة أخرى. إذ إن النشاط التفسيريّ هو مجال تداولي نظر فيه كلّ هؤلاء، ورغم أن حصيلة أوجه نشاطهم قد تلوّنت بتلك المواقف، إلا أنَّ الجامع بينها أنها نشاط تفسيريّ يمكن النظر

إليه من خلال تلك الحركة الثلاثية التي تتيح لنا إمكانية الحديث عن الوحدة العـضوية في عملهم التفسيريّ حال انتهاضهم بعبء التصدي لتفسير أيِّ سورة من سُور القرآن الكريم.

ثانياً: إن النظر في تفسير كُتِب بالعربيّة وعقد مداخلات بينه وبين تفسير آخر كتب بلغة أخرى مثل الملايويّة يحدث نوعاً من التواصل العلمي بين أجزاء التراث الإسلاميّ، ومن ثم يؤكِّد على أهمية النظر في قضايا التفسير من منطلق الأمة، وليس من منطلقات شعوبية أو عرقية تزكي روح التجزئة، والانشقاق. فطبيعة الكتابة التفسيرية بلغة غير اللّغة العربيَّة قد تدعو إلى ذلك الانشطار، ولكن مثل هذه الدراسات تثري التراث الإسلاميّ بإتاحة الفرصة للغات الإسلاميّة في التعبير عن نفسها في إطار وحدة الأمة الإسلاميّة.

ثالثاً: إن دراسة تفسير القرآن بالنظر في موضوع واحد هو اتجاه جديد في مجال التفسير الموضوعي، ذلك أنَّ الدارس يركّز على موضوع واحد حال نظره في تفسير سورة معينة من خلال التفسير التحليلي لتلك السورة، ولا شك أنَّ الناتج العملي هو استخلاص مغزى في موضوع واحد في إطار التأكيد على الوحدة العضوية للسورة. فهو تفسير موضوعي لا يخلّ بالوحدة العضوية للسورة، وإنما يتخذ تلك الوحدة العضوية للسورة بوصفها مسلّمةً أساسيةً بدلاً من افتراض وحدة عضوية تنتظم كلّ سور القرآن الكريم، إذ إنّ الافتراض الأخير يصير ناتجاً طبيعياً يمكن التوصل إليه عن طريق النظر فيما تؤدي إليه مسلمة الوحدة العضوية في كلّ سورة من سور القرآن[1]. وبهذه الكيفية فإنّ استنتاج الوحدة العضوية للقرآن الكريم مما تفضي إليه سوره أقوى في الاستدلال من مجرد اتخاذها مسلّمة كلية دون حاجة للتدليل عليها، فهذا الانتقال في الاحتجاج من خلال النظر في الكلي والجزئي معاً أدخل في طريقة الاستقراء المعنوي التي أشار إليها الشاطبيّ من قبل[2].

---

[1] Mustansir Mir. (ed.) "The Sura as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'an Exegesis" in *Approach to the Qur'an*, G. R. Hawtiny and Abdul-Kader A. Shareef (London, Rout ledge, 1993), pp. 221-224.

[2] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003م)، ج1، ص24-26.

References: المراجع:

Al-Bīrunī, Abū al-Rayḥān Muḥammad bin Aḥmad, *Taḥqīq mā li al-Hind min Maqūlah Maqbūlah fī al-ʿAql aw Mardhūlah* (Haedarabad: Majlis al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah, 1377/1958).

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Cairo: Dār al-Kutrb al-Ḥadīthah, 1976).

Al-Khalidī, Salah ʿAbd al-Fattah, *Naẓariyyat al-Taṣwīr al-Fannī ʿinda Sayyid Quṭb* (Amman: Dār al-Furqān, 1983).

Al-Khālidī, Ṣalāḥ ʿAbd al-Fattāḥ, *Sayyid Qutb: al-Adīb al-Nāqid wa al-Dāʿiyah al-Mujāhid wa al-Mufakkir al-Mufassir* (Damascus: Dār al-Qalam, 2000).

Al-Nayfar, Aḥmīdah, *al-Insān wa al-Qur'ān Wajhan li Wajhin* (Beirut: Dār al-Fikr Muʿāṣir, 2000).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Musa, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah,* ed. ʿAbdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿʿIlmiyyah, 2003).

Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Singapore: Pustaka Nasional 1993).

Husayn, Ṭāhā, *al-Majmūʿat al-Kāmilah – Mustaqbal al-Thaqāfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī wa Maktabat al-Madrasah, 1982).

Mir, Mustansir. (ed.) "The Sura as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'ān Exegesis" in *Approach to the Qur'ān*, G. R. Hawtiny and ʿAbdul-Kader A. Shareef. (London, Rout ledge, 1993).

ʿAbd al-Bāqī, Muḥammad Husayn, *Sayyid Quṭb: Ḥayātuhū wa Adabuhū* (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1986).

ʿĪsā, Shaḥḥātah ʿĪsā, *al-Dirāsāt al-Lughawiyyah li al-Qur'ān al-Karīm fī Awā'il al-Qarn al-Thālith al-Hijrī* (Cairo: Dār Qubā', 2001).

Qutb, Sayyid, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-Shuruq, 17 ediiton, 1985).

Riḍā, Muḥammad Rashīd, *Tafsīr al-Manār* (Cairo: Dār al-Manār, 2nd edition, 1366/1947).

Speight, R. Marston The Function of Hadith as Commentary in the Qur'ān, as seen in *The Six Authoritative Collections in approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Wan Yusuf, Wan Sabri & Zain, Ibrāhim, "Mudākhalāt Bayna Ẓilāl al-Qur'ān wa Tafsīr al-Azhar", *Majallat at-Tajdid*, Year 11, vol 11, June, 2007.

Yaakub, Mashitah Ibrāhim, "Manhaj al-Hājj ʿAbd al-Malik Karīm Amrullāh fī Kitābihī "Tafsir al-Azhar" Maʿā Takhrīj Tafsīr Sūrat al-Fātiḥah wa al-Baqarah Minhu", PhD thesis, Darul Ulum Univesity, Cairo, 1997.